مكتبة
الدراسات الفلسفية

محمد عمارة

المادّية والمثاليّة
فى فلسفة ابن رشد



دار المعارف

المادّيّة والمثاليّة
في فلسفة ابن رشد

المادّية والمثاليّة
فى فلسفة ابن رشد

تأليف

محمد عمارة

الطبعة الثانية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة ج . م . ع

حول ابن رشد كتبت الدراسات الكثيرة . . . وعلى فلسفته صدر العديد من الأحكام . . .

● فمن قائل : « إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم » .

فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ، ٣٧ . طبعة الإسكندرية سنة ١٩٠٣ م

ومن قائل : « إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعرى ، عن الإسلام » .

الأب يوحنا قمر (ابن رشد) جـ ٢ ص ٣١ طبعة بيروت الطبعة الكاثوليكية .

● ومن قائل : « إن ابن رشد، رحمه الله ، لم يخرج فى آرائه عن الملّيين ، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ، ولاقريباً منه . . . بل هو إلهى ، ومذهبه مذهب إلهى قاعدته العلم » .

الإمام محمد عبده مجلة (المنار)سنة ١٩٠٢ م

● ومن قائل : « إن مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الإنسان والطبيعة . . . يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيجل وماركس . . . على أن كتابات ابن رشد من إيحاء دينى لاشك فى ذلك . . لكن هذا الدين لايعلمنا الهروب أو اللامبالاة ، إذ أن الواقعية عند ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب . . ونحن هنا بإزاء النظريات الأساسية للجدلية ، بل إزاء النظريات الأساسية فى الجدلية المادية نفسها »

روجيه جارودى مجلة (الطليعة) القاهرة يناير سنة ١٩٧٠ م

وهذه الدراسة محاولة لجلاء الحقيقة فى الجانب الفلسفى الذى أثار كل هذا الخلاف والتضارب حول موقف هذا الفيلسوف الكبير . . .

تمهيد

فى عصرنا الراهن ، وبعد التقدم الهائل فى الاكتشافات العلمية ، والنتائج الباهرة فى تطبيقاتها — وهى الأمور التى تنبئ بتحولات لا حدود لها فى هذا الميدان — هناك إحساس يتزايد بشكل ملحوظ لدى عديد من الذين يشتغلون بالدراسات الإنسانية ، ومنها الفلسفة ، بأن الشقة تتسع بمعدل سريع بين تصور الكون والوجود من موقع النظرة المادية الفلسفية وبين هذا التصور من موقع الفلاسفة المثاليين ، وإنه لا مجال هنا للتقارب ، فضلا عن الالتقاء . وهذا الإحساس منصب بالتبعية ، بل وبشكل أكثر كثافة على قياس المسافة ما بين تصورنا المادى للكون والوجود وتصور الإنسان المؤمن بالأديان لهذه الأمور .

فى حسبان الكثيرين أن العلم وتطبيقاته قد أخذ ينتزع الأرض من تحت أقدام كثير من العلوم الإنسانية ، ومن هنا كثرت الدراسات التى تجتهد فى تصور مستقبل الفن والأدب بفروعهما المختلفة فى ظل حضارة تشغل فيها « التكنولوجيا » مكان الصدارة ، وظهرت الدراسات الفلسفية المادية التى وجدت فى كثير من نواحى التقدم العلمى الإجابات التى حسمت لصالحها عدداً من النزاعات مع الفلاسفة المثاليين . .

أما فى مجال الفكر الدينى — وهو معدود ضمن أنواع الفكر المثالى — فلقد اتخذت محاولات « التوفيق » شكلا جديداً ، أهم ما يميزه هو البحث فى النصوص المقدسة عن جذور وأصول لمكتشفات العلم الحديث ، ومحاولات تحميل هذه النصوص مالا طاقة لها به ، مما أدى ويؤدى إلى الخروج بها عن غرضها الأول والأساسى وهو الهداية والإرشاد . والجهود التى تقدم فى إطار هذا اللون من ألوان « التوفيق » ما بين الفكر الفلسفى المادى : القائم على صرح التقدم العلمى وتطبيقاته ، وما بين الفكر الفلسفى المثالى ، وما يدور حول هذه الجهود وجدواها ، سواء بالتحبيذ أم بالتحذير ، كل ذلك

إنما يعد مظهراً من مظاهر ذلك الإحساس المتزايد باتساع الشقة بين التصور الفلسفي المادى للكون والوجود ، وبين التصور المثالى ، ومن ثم الدينى ، لهذه الأمور .

* * *

وفى ذات الوقت الذى يشيع فيه هذا الإحساس ، نشهد فى صفوف المفكرين الذين يعتقدون بالتصور المادى للكون والوجود ، قيام محاولات اجتهادية تنقب بين أصول الأديان الكبرى ومعتقداتها ، وتميط اللثام عن عديد من «القيم» و«الأفكار» و « المعتقدات» ، ثم تقدمها فى إطار فكرنا المعاصر ، وبمنظار عصرنا الراهن ، وترتب على ذلك حكماً مؤداه : أن موقف الرفض للدين هو موقف خاطئ . وأن قيام الحوار الفكرى ، بهدف التقارب والالتقاء و « التوفيق » مع عدد من « القيم » و « الأفكار » « والمعتقدات » التى جاءت بها الأديان ، هو أمر ضرورى للماديين وللمثاليين على حد سواء ، وأن الموكب « النضالى » للمسترشدين بالفلسفة المادية من الممكن ، بل من الضرورى أن يشمل العديد من المفكرين والمثقفين والجماهير صاحبة النظرة المثالية للكون والوجود ، وينتظمهم .

وكأمثلة ونماذج لهذه المحاولات الاجتهادية المعاصرة ، تأتى :

● المحاضرتان اللتان ألقاهما فى القاهرة المفكر الفرنسى « روجيه جارودى » عن (أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية) وعن (الاشتراكية والإسلام)[1] .

● ومن قبلهما كتابه (من الحرمان إلى الحوار) ، وهو الذى عبر فيه عن التغيرات التى حدثت لمواقف كل من الفريقين : الماديين ، والمؤمنين المسيحيين ، وكيف عبرت بهم هذه التغيرات ميدان « القطيعة » ، قطيعة كل منهما لصاحبه إلى ميدان « الحوار » .

وإذا كانت محاضراته فى القاهرة قد اهتمت بعلاقة الفكر المادى ومنهجه بالإسلام ، فإن كتابه (من الحرمان إلى الحوار) قد ركز على العلاقة بين الماديين والمسيحيين ، وبالذات الكاثوليك .

● كما يدخل فى هذه المحاولات الاجتهادية الراهنة تلك الجهود التى

---

(١) مجلة (الطليعة) المصرية يناير سنة ١٩٧٠ م ص ١١٢ — ١٦٨ .

يبذلها عدد من الدارسين والمستشرقين فى البلاد الاشتراكية ، وبالذات الاتحاد السوفييتى ، لإعادة تقييم الفكر الدينى ، وبالذات إعادة كتابة التاريخ العقائدى والاجتماعى للإسلام .

● ويدخل فى هذا الباب أيضاً كثير من المحاولات التى تشهدها أوساط فكرية تقدمية فى البلاد التى استقلت حديثاً ، فى سبيل « التوفيق » ما بين الفكر المادى العلمى وبين الدين ، والدين الإسلامى على وجه الخصوص .

● وقبل هذه المحاولات الاجتهادية الراهنة ، كانت هناك جهود فى هذا السبيل لم تبرز إلى مكانها الطبيعى ، ولم تلفت من الأنظار بقدر ما كانت تستحق ، لأنها قد قوبلت من المفكرين الماديين بصدر ضيق ، بل بكبت وإرهاب فى بعض الأحيان ، ومنها جهود المفكر السوفييتى الماركسى « سلطان جاليف » والمفكر الماركسى الأندونيسى « تان مالاكا » ، وغيرهما من المفكرين .

* * *

غير أن بعضاً من الجهد الفكرى فى سبر غور هذه المحاولات « التوفيقية » يجعلنا نقول : إنها لم تأت بجديد فيما يتعلق بالموضوع الذى نتحدث فيه ، فبالرغم من الانطباعات المتفائلة التى يخرج بها المرء من مطالعته للمحاضرات والكتابات التى أشرنا إلى بعضها ، فإن المواقع الفكرية للذين ينظرون إلى الكون والوجود من خلال المفهوم الفلسفى المادى ظلت فى مكانها إذا ما قورنت بمواقع أولئك الذين يؤمنون بالفلسفة المثالية أو بالتصورات الدينية للكون والوجود . . ليس ذلك فحسب بل إن هذه المواقع قد تحركت ناحية الابتعاد ، وليس فى اتجاه التقارب ، فضلا عن الالتقاء .

ذلك أن « الأرض المشتركة » التى قدمها أصحاب المحاولات الاجتهادية التى أشرنا إلى بعضها ، قد ظلت محصورة فى نطاق « البعد الإنسانى » للدين ، أى الجانب البشرى من تعاليمه ، والذى خصص لمعالجة الحياة الدنيا ، أى المجتمع الإنسانى الذى يعيش فيه الإنسان المؤمن بهذا الدين . . ومحاولات « التوفيق » التى قدمت إنما استهدفت مزاوجة هذا « البعد الإنسانى » للدين مع « البرنامج النضالى » للاشتراكية العلمية ، سواء فى حقل الاقتصاد والتنظيم المالى للمجتمع

أم فى حقل الفكر القومى وعلاقة الروابط « الملِّيَّة » والتضامن بين أبناء الدين الواحد ، وخاصة الإسلام ، علاقة ذلك بقضية صراع الطبقات ، وأيضاً بالنظرة « الأممية » التى يدين بها الاشتراكيون . أما البعد الميتافيزيقى » للدين ، والجانب الفلسفى الخالص من الفكر المادى ، وهو المتعلق بتصور الكون والوجود ، وبالذات : المادة ، والفكر ، وعلاقة كل منهما بالآخر ، فقد ظلت المحاولات الاجتهادية المشار إليها بعيدة عنه ، حريصة على ألا تقربه ، أو تمسه من قريب أو بعيد ، وظل أصحاب هذه المحاولات ، ولا يزالون ، على عقيدتهم القائلة إن أى مساس بهذا الجانب كفيل بتفجير الموقف ، وهدم الجهود التى تبذل لبناء « جبهة نضالية » ، على أساس « برنامج نضالى » تضم فى صفوفها « الماديين » و « المؤمنين » .

« فسلطان جاليف » و « تان مالاكا » قد تركزت أغلب جهودهما فى الدفاع عن « حركة الجامعة الإسلامية » وعلاقتها بالأشكال الأولى للفكر القومى والتحرك من أجل التحرير الوطنى لدى الشعوب المؤمنة بالإسلام [1] ، وكذلك فى إبراز الجوانب الاجتماعية فى الإسلام وعلاقتها بالفكر الاشتراكى ، دون أن يلمسا من قريب أو بعيد « البعد الميتافيزيقى » للدين ، والعلاقة بين تصور كل من الماديين والمثاليين المؤمنين للكون والوجود .

والمفكر الفرنسى « روجيه جارودى » يرى — مع كارل ماركس — فى تعلق المؤمن بالسماء انعكاساً للضيق الواقعى الذى يعيش فيه ، واحتجاجاً ضد هذا الضيق ، ومن ثم فإن « التوفيق » ممكن بين « المؤمن » وبين « المادى » فى إطار « البرنامج » الذى يسعيان لتطبيقه . وذلك حتى تشهد « الأرض » تحقق جزء من « الحلم » الذى كان المؤمن يعتقد بأنه لن يتحقق إلا فى « السماء » .

فهو يثنى على قول « ماركس » : « إن الضيق الدينى هو تعبير عن ضيق واقعى ، ومن جهة أخرى احتجاج ضد هذا الضيق الواقعى » . ويقول : إننا نجد هنا « أول معالجة ذات طابع جدلى لظاهرة الدين » . تبصر فيه ماهو

---

(١) مجلة (الطليعة) المصرية . الدراسة التى كتبناها عن (جمال الدين الأفغانى) ص ١٣٠ ، ١٣١ — أبريل سنة ١٩٦٩ م .

أكثر من « المفهوم الميتافيزيقى » الذى ظل الفلاسفة الماديون السابقون لماركس ، بما فيهم « فيورباخ »[1] يعتقدون أنه «جوهر الدين» ، بل لا يبصرون فى الدين سواه . ويمضى « جارودى » ليقول : « وحين عالج ماركس وإنجلز — بعد أن أصبحا على وعى تام بمذهبهما — المشكلة الدينية من جديد ، فإن هذه الجدلية القائمة فى نص سنة ١٨٤٣م[2] اتسعت ، ولم يعودا يتكلمان عن الدين عامة على طريقة « فيورباخ » الأنثروبولوچيه ، وأوضح تحليلهما التاريخى أن المعتقدات الدينية تعبر ، على وجه التحديد (كانعكاس واحتجاج) عن ظروف تاريخية مختلفة ، يمكن أن تلعب دوراً متبايناً فى العصور المتباينة ، وأنه ليس من العلمية أن نضفى على كل عصور التاريخ نفس المفهوم الميتافيزيقى الذى أسماه « فيورباخ » : « جوهر الدين » . .

ويرتب « جارودى » على تلك المهام « النضالية » لكل من « المؤمن » و « المادى » عندما يقول : « وحين يعى الماركسى ، بوضوح ، مغزى الدين فى الظروف التاريخية المحددة ، ويعرف كيف يرى أنه ليس وسيلة للتعبير عن العالم فحسب ، بل هو أيضاً وسيلة للحضور فى هذا العالم ، فإنه لا يستطيع أن ينكر أو يستبعد المطالب العميقة للمؤمنين ، حتى إذا عبرت هذه المطالب عن نفسها فى أشكال غامضة ، وتركت نفسها تنحرف بقبول إشباع وهمى لهذه المطالب . إن الاشتراكية تتولى هذه المطالب ، وتكتشف الوسائل لتحقيقها الفعلى بحيث تظهر الاشتراكية أمام الجماهير المؤمنة ، كما كان

---

(١) لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢ م) فليسوف ألمانى ، كان فى بدء حياته من أتباع فلسفة «هيجل» (١٧٧٠ — ١٨٣١) ، ثم خرج عليه ، وتجاوز مثاليته إلى المادية . وكانت مادية « فيورباخ » تأملية ، مقصورة على الجانب الفلسفى ، دون ربط لهذا الجانب بالحياة الاجتماعية ، وأهم أثر له هو كتابه (جوهر المسيحية) ، ولفريد ريك إنجلز (١٨٢٠—١٨٩٥م كتاب اسمه (لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) ضمنه دراسة نقدية لمادية « فيورباخ » من وجهة نظر المادية الدياليكتيكية (الجدلية) ... وبسبب من الطابع التأملى المجرد لمادية « فيورباخ » لم يبصر « البعد الإنسانى » للدين ، ولم ير فيه سوى « المفهوم الميتافيزيقى » الذى اعتبره « جوهر الدين » .

(٢) إشارة إلى كتاب (مقدمة لنقد فلسفة القانون عند هيجل) .

ماركس يسميها « التحقيق الدنيوى » « للبعد الإنسانى » للدين . . »[1] .

وكل ذلك يؤكد ما قلناه من أن هذه المحاولات الاجتهادية ، الراهنة منه والسابقة ، قد اقتصرت على محاولة « التوفيق » ما بين « البرنامج النضالى للاشتراكيين العلميين ، وبين « البعد الإنسانى » للدين . . وذلك دون مساس بما اعتبر فى الدين ، ولا يزال ، جانباً عصياً على الدخول به فى هذا المجال ، بل مستحيل الإدخال فى أية محاولة من محاولات التوفيق بينه وبين الفلسفة المادية ، وهو « المفهوم الميتافيزيقى » للدين .

ونحن نعتقد بالجدوى الكبيرة لهذه المحاولات الاجتهادية التى أشرنا إليها ، وبالآثار الكبرى التى يمكن أن تترتب على تطويرها وإنضاجها ونجاحها ، فى مجال التقدم الإنسانى ، والاقتراب من تحقيق أحلام الإنسان فى هذه الحياة . كما نعتقد بضرورة التمييز بين هذا الميدان الذى جرت وتجرى فيه هذه المحاولات وبين مجال « المفهوم الميتافيزيقى » للدين ، وعلاقته بالتصور المادى الفلسفى للكون والوجود ، بل لعل هذا التمييز أن يكون من أسباب نجاح هذه المحاولات .

* * *

وهذا التمييز الذى حرصنا على تحديده وإبرازه فى السطور السابقة ، وثيق الصلة جداً بالموضوع الرئيسى الذى نكتب له هذا الكتاب ، ذلك أننا نعتقد أن هناك إمكانيات حقيقية أمام الفكر الفلسفى كى يخطو إلى الأمام فى هذا الطريق خطوات جديدة وضرورية فى الوقت نفسه ، تتعلق بمدى التقارب أو الالتقاء الذى يمكن أن يصل إليه المفهوم « المثالى الدينى » للكون والوجود والمفهوم المادى الفلسفى لنفس الموضوع ؟! ؟ .

فليس « التوفيق » بين « البرنامج النضالى الاشتراكى » . وبين « البعد الإنسانى » للدين ، هو ما نهدف إليه فى هذه المحاولة .

وليس « التوفيق » بين « الحكمة » (الفلسفة) وبين « الشريعة » (التشريع الاسلامى) ما نرومه هنا . .

---

(١) روجيه جارودى . محاضرة (الإسلام والاشتراكية) الطليعة يناير سنة ١٩٧٠ م ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

وإنما السؤالان اللذان نطرحهما ونجيب عليهما بالإيجاب ، فى هذا البحث ، هما :

١ — هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديًّا ، معتقداً بالتصور المادى الفلسفى للكون والعالم ، وفى الوقت ذاته « مؤمناً » ؟ أى معتقداً بوجود قوة فاعلة فى هذا العالم ، ومهيمنة عليه ؟ ؟

٢ — وهل فى الفكر الفلسفى الإسلامى منهج وتصورات وجهود فكرية تصلح أن تكون منطلقات لجهود فكرية معاصرة ، تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب ؟ ؟

حول هذه القضية الهامة والكبرى يدور هذا البحث ، ومن خلال التصور الواضح والمحدد والخصب الذى قدمه الفيلسوف العربى المسلم « أبو الوليد بن رشد » (١١٢٦ — ١١٩٨ م) للكون والعالم ، نقدم الإجابة ، إجابته هو أساساً وبالدرجة الأولى ، على هذين السؤالين ، وهى الإجابة التى جاءت بالإيجاب .

* * *

ولقد يكون مفيداً ، بل ضروريًّا ، أن ننبه قبل الدخول فى الموضوع ، أن هذه الإجابة الرشدية التى جاءت بالإيجاب ، والتى نعرضها لابن رشد فى هذا البحث ، لا تعنى أن فلسفة ابن رشد قد قامت « بالتوفيق » بين التصور « المثالى — الدينى » للكون وبين « المادية الجدلية » ، ولا أن ابن رشد قد تناول فى أبحاثه كل « النظريات الأساسية للجدلية المادية » — وهو الأمر الذى يراه « جارودى » — لأن البحث عن قوانين الجدل جميعاً فى فلسفة ابن رشد هو أمر لم نقصد إليه فى هذه الصفحات . . . وإنما الأمر ، والجزئية التى عنينا بها هى إبراز موقفه وتصوره للطبيعة (العالم) من حيث الأزلية والأبدية . . وللذات الإلهية . . وللعلاقة بينهما . . . وأيضاً صياغاته الفكرية التى تصلح أساساً لنظرة متميزة فيما يتعلق « بنظرية المعرفة » . . وكيف أنه قد قدم لنا من خلال هذا التصور أرض لقاء بين التصور المادى والتصور « المثالى — الدينى » لهذه الموجودات والأشياء . . . فمرادنا بالمادية هنا . . المادية بإطلاق . . وليس المادية الجدلية بقسماتها وعناصرها ، على وجه التحديد .

الفصل الأول

لماذا ابن رشد بالذات ؟؟

عوامل متعددة قد اجتمعت فى ابن رشد وله ، جعلته أكثر من غيره من الفلاسفة العرب المسلمين ، أهلاً للاختيار كى تقدم من خلال تصوراته للكون والوجود ، وبالتحديد تصوراته للذات الإلهية ، والعالم ، والعلاقة بينهما الإجابة عن السؤال الذى طرحناه فى التمهيد ، بل إنه ليس — فى حدود معرفتنا — كابن رشد من بين فلاسفتنا العرب المسلمين من طرق هذا الباب ودخل هذا الميدان ، فقدم لنا نظرة شبه متكاملة تستطيع أن تجيب بالإيجاب عن هذا السؤال .

أما العوامل التى مكنته من إنجاز هذه المهمة الصعبة والخطيرة ، فكثيرة ، فى مقدمتها :

١ — مكان ابن رشد من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية .

٢ — والمنهج الذى استخدمه إزاء التأويل ، ومراتب الناس ، وأصناف الكتب .

٣ — وحرصه على أن يوفق ما بين الحكمة والشريعة من على أرض الفلسفة، حتى يأتى « التوفيق » بفكر فلسفى جديد ، ويبرأ من داء التنازلات والحلول الوسط التى تصاب بها عادة أمثال هذه المحاولات .

* * *

١ — ابن رشد الشارح

إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب « الشارح الأكبر » لفلسفة « أرسطو » حكيم اليونان ، لأنه قد اكتملت على يديه هذه الشروح ، وبلغت به قمتها وغايتها فى العصر الوسيط .. وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم فى العصور الوسطى ، لقب « المعلم الأول » ، وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاماً

لشراح عديدين تناولوا من قبله فلسفة أرسطو ، دون أن يبلغ أحد منهم فيها مبلغه ، فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها ، شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين .

ولقد كانت أوربا فى العصر الذى أنجز فيه ابن رشد شروحه على أرسطو تعيش عصورها الوسطى والمظلمة ، ولا تولى البحث الفلسفى ما يستحقه من الاهتمام ، وكانت جهود الفلاسفة المسلمين السابقين على ابن رشد ، وبخاصة « الكندى » (٨٠١ — ٨٦٧ م) و « الفارابى » (٨٣٢ — ٩٥٠) م و« ابن سينا » (٩٨٠ — ١٠٣٧ م) هى أبرز أعمال العصر على فلسفة حكيم اليونان ، ولكن هؤلاء الفلاسفة قد ساروا فى الخطأ نفسه الذى وقع فيه من قبلهم شراح كثيرون ، عندما خلطوا بعض فلسفة أرسطو بفلسفة أفلاطون ، وعندما حاولوا التوفيق بينهما فيما لا يمكن التوفيق فيه [١] ، وعندما تبنوا مزيجاً منهما ومن الفكر الدينى الشرقى (الهلينية)، وحسبوا هذا المزيج على أرسطو ، بل ونسبوا إليه من المؤلفات مالا يتفق مع الأصول التى قال بها[٢] .

وابن رشد الشارح هو الذى أعاد تحديد معالم فلسفة أرسطو ، وقدم فى شروحه دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء . وإذا شئنا أن نعلم حال فلسفة أرسطو قبل الجهود التى قدمها فى سبيلها ، كفانا أن نقرأ قوله — الذى رواه « المراكشى » عن تلميذه « أبو بكر بندود بن يحيى القرطبى » — : « استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً ، فقال لى : سمعت اليوم أمير المؤمنين[٣] يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس — أو عبارة المترجمين عنه — ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، إنى لأرجو أن تفى به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك

---

(١) راجع الفارابى (كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . طبعة القاهرة « ضمن مجموعة » سنة ١٩٠٧ م .

(٢) مثل كتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) الذى ترجمه الكندى .

(٣) السلطان « أبو يعقوب يوسف » (١١٦٣ — ١١٨٤م) أحد سلاطين دولة « الموحدين » .

وقوة نزوعك إلى الصناعة . . . قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطوطاليس . . »[١] .

فإذا علمنا أن ابن رشد قد قدم على أغلب آثار أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح هى : « الشروح » و « الجوامع » و « التلخيصات » [٢] ، وأنه قد مزج بين آرائه هو وآراء أرسطو فى أحيان كثيرة ، وأضاف إليها كثيراً ، وضمنها تجربته وتجربة عصره ومنجزات العلم والحضارة التى لم يدركها حكيم اليونان ، إذا علمنا ذلك ، أدركنا مكانته كشارح أكبر ، ووضعنا أيدينا على بعض حيثيات ذلك التكريم الذى كرمته به جامعة « بادو » منذ قرون ، عندما منحته رسميا لقب « روح أرسطو وعقله » [٣] .

كما أن مجىء ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط ، وإعطائه لهذه الفلسفة دفعة من الازدهار لم تشهدها من قبل ، وذلك بعد ما أصابها على يد الإمام الغزالى (١٠٥٩ — ١١١٢م) من تقهقر وإهمال ، كل ذلك قد هيأ له أن يستوعب كل أعمال القمم الذين سبقوه فى هذا الميدان ، وهو قد فعل ذلك بالفعل ، بدليل تلك الدراسات النقدية التى تناول بها مذاهب المتكلمين ، وخاصة فى كتابه (مناهج الأدلة) ، وتلك الأعمال التى أفردها للرد على بعض الفلاسفة الذين تقدموه ، وخاصة « الفارابى » وتلك المعركة الفكرية التى أدارها ضد « الغزالى » فى (تهافت التهافت) ، والتى لم يعرف عصره مثيلا لها فى الخصوبة والنضوج .

وهذه المادة الفلسفية الإسلامية التى استوعبها ابن رشد ، مضافاً إليها ، أو مضافة إلى زاده الغنى جداً من فلسفة أرسطو، قد صنعت منه تلك القمة الفلسفية الكبرى ، وجعلت فى استطاعته أكثر من غيره أن ينجز لنا تلك المهمة الصعبة التى اتخذنا من الحديث عنها موضوعاً لهذا الكتاب .

---

(١) عبد الواحد المراكشى (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب) ص ٣١٥ تحقيق محمد سعيد العريان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

(٢) إن نظرة على قائمة مؤلفات ومصنفات ابن رشد ، تظهر بجلاء حجم أعماله على آثار أرسطو . ولقد قمنا بمراجعة المصادر التى تحدثت عن أعمال ابن رشد ، واستخرجنا ، للمرة الأولى ، قائمة موحدة ومصنفة بهذه الأعمال . انظر الملحق الذى أفردناه لها فى آخر هذا الكتاب .

(٣) ارنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ١٩٥ . ترجمة : عادل زعيتر طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

٢ — منهج ابن رشد

ومن المسائل الجوهرية التى أعانت ابن رشد على النجاح فى هذه المهمة ، ذلك المنهج الذى اتبعه بصدد : (أ) التأويل . (ب) ومراتب الناس . (حـ) وأصناف الكتب التى يكتبها الفيلسوف .

فهو قد حدد فى كتابه الصغير الذى ضمنه منهجه فى التوفيق بين الحكمة والشريعة — (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) — حدد ضرورة التأويل ، بل وجوبه ، لكل النصوص التى لا يتفق ظاهرها مع الحقائق الفلسفية التى تؤدى إليها أداة الفيلسوف : البرهان ، لأن الحقيقة عنده واحدة ، وظواهر النصوص التى توهم خلاف الحقائق الفلسفية ، إنما قصد بها تبسيط الأمور لمستويات من الناس لا تطيق الحقائق الفلسفية ، ولا تجيد صناعة الفلسفة ، وقد تدخل هذه الظواهر النصوصية فى باب « الرموز » التى لا تراد لظاهر دلالاتها ، وإنما يؤتى بها لتنبيه الراسخين فى العلم على ما فى باطنها من حقائق ودلالات .. ولا بن رشد فى هذا الصدد عشرات النصوص ، من أجودها وأكثرها حسماً قوله : « . . . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن . . . فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع ، أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »[1] .

ويتصل بهذه القضية ، قضية التأويل ، اختلاف مراتب الناس فى فهم مرامى النصوص ووعى ما فى باطنها من دلالات ، فالناس « على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وهم الخطابيون ، الذين هم الجمهور الغالب . . . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى ، وهؤلاء هم الجدليون[2] .

---

(١) راجع (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) النشرة التى قمنا بتحقيقها ، طبعة دار المعارف ، الفقرة الخاصة بالتأويل .

(٢) هم علماء الكلام .

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون ، بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة ... » ؛ ولذلك فإن « السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن ، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما . . . »[1] .

ويرتبط بقضيتي « التأويل » و « مراتب الناس » عند ابن رشد تصنيفه للكتب التي يكتبها الفيلسوف . . فهناك كتب للعامة والجمهور الذين يحصل لهم التصديق بواساطة الأدلة الخطابية والوعظية والشعرية ، وهم لا يستطيعون استخدام أدوات أخرى غير هذه الأدوات في تحصيل التصديق واليقين . وهناك كتب لأهل الجدل الذين يحصل لهم العلم بالأدلة الجدلية . ثم هناك الصفوة من أهل البرهان الذين يستطيعون تحصيل ما في كتب صناعة الحكمة من حقائق جاءت ثمرة للبرهان ، ومن أجل ذلك « يجب أن لا تُثْبَتَ التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان . أما إذا أثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية . .. فخطر على الشرع والحكمة . . »[2] .

ولقد نجح ابن رشد إلى حد بعيد في تطبيق هذا المنهج الذي حدده لنفسه وللناس ، وجاءت كتاباته تعبيراً عن التزامه بهذا التقسيم وذلك التمييز . . فهو قد أعطانا في (فصل المقال) ، بالدرجة الأولى ، تحديداً لمنهجه في التدليل على وحدة الحقيقة وتعدد طرق الوصول إليها والاعتقاد بها بتعدد مستويات الناظرين . وأعطانا في (تهافت التهافت) — الذي رد به على (تهافت الفلاسفة) للغزالي — مستوى من الحجج والبراهين إن لم تدخل جميعها في باب صناعة الحكمة فإن أغلبها داخل في ذلك ، والسبب أنه كتاب فلسفة ، يناقش الغزالي في هجومه على الفلسفة والفلاسفة ، ويهتم أساساً بالقضايا الثلاث التي دار من حولها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين ، وهي : (١) العالم بين القدم والحدوث

---

(١) فصل المقال . الفقرة الخاصة بمراتب الناس والفقرة الخاصة بالتأويل .

(٢) المصدر السابق . الفقرة الخاصة بالمعاد .

(ب) والعلم القديم والعلم المُحدَث . (ح) والمعاد الروحى والمادى . .
كما أعطانا فى (مناهج الأدلة) مستوى من الحجج والأدلة التى تصلح للجمهور كى يتخذ منها سبيلا لتحصيل التصديق واليقين .

ولقد ناقش ابن رشد فى (مناهج الأدلة) المتكلمين ، وفند آراءهم جميعاً تقريباً ، ولم يؤلف كتاباً يبسط فيه الرأى بواسطة الأدلة الجدلية ، لأنه كان غير مؤمن بنفع هذا السبيل ، وكان يرى فى هذا المستوى من الأدلة مرتبة لم تصل إلى برهان العلماء ، ولم تبق عند بساطة أدلة الجمهور ، فلا هى صالحة لهؤلاء ولا لهؤلاء ، ولذلك قال عن الأشعرية : إنهم «لا هم فى هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين ، فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين ، ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا هم من جمهور المؤمنين المصدقين»[1] .

* * *

ونحن نعتقد أن تقييم (فصل المقال) ككتاب منهج ، و (تهافت التهافت) كأثر أودعه ابن رشد خلاصة فكره فى العلوم الإلهية من موقع الفلسفة ، هو تقييم لن يكون حوله خلاف أو جدل كبير ، وإنما الأمر الذى قد يثير بعض علامات الاستفهام هو حكمنا بأن (مناهج الأدلة) هو كتاب للجمهور ، لم يودعه ابن رشد «فلسفته» ، ولم يعرض فيه الرأى كثمرة للبرهان ، ولعل فى تقديمنا لبعض الأدلة على هذا الرأى ، ما يفضى بنا إلى الغرض الأهم الذى نريد الوصول إليه ، والذى يتلخص فى حقيقتين :

أولاهما : أن ابن رشد الشارح لا يناقض ابن رشد المؤلف ، وأن ابن رشد فى (تهافت التهافت) لا يناقض ابن رشد فى (مناهج الأدلة) ، وإنما نحن بصدد ابن رشد واحد متسق مع فكره ، ومرجع هذا التعارض والتناقض — القائم ، والذى لا ننكره — هو تعدد مستويات الذين يكتب لهم ابن رشد ، وتنوع الكتب التى يودعها آراءه ، فهو هنا متسق مع منهجه الذى حدده فى

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة . ص ٢٠٧ تحقيق وتقديم د. محمود قاسم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

(فصل المقال) ، لامتناقض مع نفسه كما فهم ذلك ، خطأ ، بعض دارسيه[١] .

وثانيتهما : أن (تهافت التهافت) ، بسبب من موضوعه ، وانفراده بدفاع ابن رشد التاريخى عن الفلسفة والفلاسفة ، هو أحق كتبه المؤلفة ، التى عبر فيها عن رأيه الخالص وموقفه المتميز ، بأن نطلب فيه موقف ابن رشد الفيلسوف من القضية التى جعلناها موضوعاً لهذا الكتاب .

فليست شروح ابن رشد على أرسطو بأولى من (تهافت التهافت) فى التعبير عن رأى أبى الوليد ، كما فهم البعض[٢] ، وذلك لأن هناك العديد من المسائل الأساسية التى تميز بها ابن رشد عن أرسطو ، مثل تصوره للذات الإلهية ، ولوحدة الوجود ، ولعالم الصور ، وللتوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولبعض القضايا الاجتماعية ، كقضية الحرية الإنسانية ، والموقف من المرأة ، وتقسيم الناس إلى مراتب ثلاث . . . وهذه الأشياء جميعها نلتقى بها فى « مؤلفاته » أكثر وأوضح مما نلتقى بها فى الشروح والجوامع والتلخيصات[٣] .

أما أن (مناهج الأدلة) هو كتاب للجمهور والعامة ، وليس لنا أن نلتمس فيه « فلسفة » أبى الوليد ، فإن لنا على ذلك عدداً من الأدلة ، نستخرجها من نفس الكتاب ونصوصه . . ومنها :

(ا) دلالة اسم الكتاب نفسه ، فهو يدل على أنه مخصص لدفع أضرار التأويل عن العقائد الدينية التى تقدم للجمهور ، لأن الجمهور ليس من واجبهم ولا من حقهم التأويل ، وذلك يتضح من اسمه وهو (كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغه والبدع المضلة) .

وهذا التأويل هو الذى قدمه المتكلمون للجمهور ، خلافاً للمنهج الذى ارتضاه ابن رشد فى التعامل مع الجمهور .

---

(١) راجع عبده الحلو (ابن رشد فيلسوف المغرب) ص ١٥ ، ٥٨ ، ٦٩ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٠ م (وهو ممن يعتقدون بتناقض ابن رشد) .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحات .

(٣) انظر المرجع السابق ص ٦ ، وكذلك (ابن رشد والرشدية) ص ١٢٩ .

(ب) فى تقديم ابن رشد للكتاب يحدد مهمته ومستواه وجمهوره بحسم ووضوح ، فيقول : « . . . فإنه لما كنا قد بينا ، قبل هذا ، فى قول أفردناه ، مطابقة الحكمة للشرع ، وأثر الشريعة بها ، قلنا هناك :إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول ، وإن الظاهر منها فرض الجمهور ، وإن المؤول فرض العلماء . . فقد رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وأتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة . »[1]

كما أننا إذا قارنا بين (مناهج الأدلة) وبين (تهافت التهافت) من حيث الطرق التى سلكها ابن رشد فى كل منها للاستدلال على القضايا التى عرض لها ، فإننا واجدون فروقاً جوهرية بينهما ، فنى الكتاب الثانى نجد المقدمات المركبة والطرق التى لا يستطيع استخدامها العامة من الناس، فى حين أن الطرق التى استخدمت فى (المناهج) بسيطة ، فى متناول الجميع استخدامها ، وتحصيل اليقين بواساطتها ، لأن ذلك هو طابع الطرق الشرعية ، كما أن الطابع الأول هو الخاص بالفلسفة وأهل الحكمة والبرهان .. وفى (المناهج) يصف ابن رشد الطرق الشرعية فيقول : « إن الطرق الشرعية إذا تُؤُمِّلت وجدت ، فى الأكثر ، قد جمعت وصفين : أحدهما : أن تكون يقينية ، والثانى : أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول . »[2]

وفى مكان آخر من الكتاب يحدد أن غرضه هو التعريف بأصول الشريعة وليس التأويل ، فضلا عن الحكمة ، فيقول : إنه « لا يحل ولا يجوز ... أن يُصَرَّح بشىء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها . . ولهذا المعنى اضطررنا نحن ، فى هذا الكتاب ، أن نعرف أصول الشريعة . . ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول ، أعنى " فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة "[3] . . فهى إذاً مؤلفات متفاوتة الأدلة والطرق لتفاوت الجمهور وتباين مستويات المنتفعين بها .

(١) مناهج الأدلة ص ١٣٢ ، ١٣٣ .
(٢) المصدر السابق . ص ١٤٨ .
(٣) المصدر السابق . ص ١٨٣ ، ١٨٥ م

(حـ) وتصور ابن رشد للذات الإلهية فى (مناهج الأدلة) إذا ما قارناه بتصوره لها فى (تهافت التهافت) حصل لدينا دليل جديد على أن نوعية كل منهما وجمهوره مختلف عن الآخر تمام الاختلاف . وفى فصل قادم سيأتى الحديث عن تصور ابن رشد للذات الإلهية ، كما جاء فى « التهافت » ، أما الآن فوعد تقديمنا لبعض الإشارات عن هذا التصور كما جاء فى (المناهج) :

هناك حرص دائم من أبى الوليد على أن يكرر التنبيه فى كثير من صفحات الكتاب على أن هذا التصور إنما هو تصور « الشرع » و « الشارع » ، وقصده ، وما أراده للجمهور ، أى أن هذا المستوى ليس للفلاسفة أصحاب البرهان .. ومن ذلك مثلا قوله : « وأبتدئ من ذلك بتعريف ماقصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى ، والطرق التى سلك بهم فى ذلك .[1] » وقوله فى مكان آخر : « . . بقى علينا أن نعرف أيضاً الطرق التى سلكها (الشرع) بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ، ومقدار ما صرح به من ذلك ، والسبب الذى من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس فى معرفة أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك[2] » .

وبينما نجد تصور ابن رشد للذات الإلهية فى (تهافت التهافت) يبلغ الذروة فى التنزيه والتجريد ، ونفى أى شبهة من شبهات المادة والجسمية — كما سيأتى فى فصل قادم — نجده فى المناهج يقدم تصوراً فى مستوى الجمهور والعامة ، نابعاً من تخيلاتها وتصوراتها التى تقيس دائماً وأبداً كل الأمور الغائبة على ماتعرف فى عالم الشهود . .

فعند الحديث عن الذات الإلهية ، أجسم هى أم غير جسم ؟ يوجب ابن رشد عدم القطع فى هذا الموضوع ، لأن الجمهور لا يؤمنون بإله إذا قيل لهم : إنه ليس بجسم ، فتصوراتهم تقصر عن أن تبلغ مرتبة التنزيه القائم على التجريد ، وهو يرى أن الشرع قد التزم هذا التصور ، لأنه مسوق

---

(١) المصدر السابق . ص ١٣٣ . ١٣٤ .

(٢) المصدر السابق . ص ١٦٨ .

للجمهور والكثرة من الناس، إذ « الأكثرهم المقصود الأول بالشرائع »[١] بينما أهل صناعة البرهان « قليل جداً » [٢] . . فيقول ابن رشد فى صفة الجسمية : إن « الواجب عندى فى هذه الصفة ، أن يُجرَى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات . . . إن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس ، وأن ماليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم : إن ههنا موجوداً ليس بجسم ، ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولا سيا إذا قيل : إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل . . إنه إذا صرح بنفى الجسم عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى المعاد وغيره . فنها ما يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة . . ومنها أنه إذا صرح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة ، فإذا صرح هذا عسر ماجاء فى صفة الحشر من أن البارئ يطلع على أهل الحشر ، وأنه هو الذى يتولى حسابهم . . فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها فى نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها . . » [٣]

ويزيد ابن رشد هذا المعنى إيضاحاً فى مكان آخر بقوله : ذلك « إنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل مالا يتخيلون هم عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم ، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصفه ، سبحانه ، لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل ، مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيَّلة ولا يشبهه[٤] » .

ومن هنا كان تصريح ابن رشد بأن الأوصاف التى وصف بها القرآن الذات الإلهية ليست سوى أوصاف « الكمال الموجودة فى الإنسان » عندما قال : « وأما

(١) المصدر السابق . ص ٢٤٣ .
(٢) المصدر السابق . ص ١٣٨ .
(٣) المصدر السابق . ص ١٧١ — ١٧٣ .
(٤) المصدر السابق . ص ١٦٠ .

الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهى سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع والبصر ، والكلام . »[١] لأن الجمهور لا يحس ولا يتخيل صفات أرقى من هذه الصفات الكمالية ، يمكن أن يخلعها على ذات البارئ سبحانه وتعالى ، على حين نجده فى (تهافت التهافت) مثلا ، يحدثنا عن صفتى « الإرادة » و « الاختيار » بمعناهما الإنسانى ، واللتين يعدهما الجمهور من ضرورات الكمال للذات الإلهية ، يحدثنا عنهما ابن رشد ، فينفى اتصاف الله بهما ، ويقول : « . . . إن المختار والمريد هو الذى ينقصه المراد ، والله سبحانه لا ينقصه شىء يريده ، والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه ، والله لا يعوزه حالة فاضلة ، والمريد هو الذى إذا حصل المراد كفّت إرادته . وبالجملة : فالإرادة هى انفعال وتغير ، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعى ، لأن الفعل الطبيعى هو ضرورى فى جوهره . . . »[٢] .

وهذه المعانى التى يصل إليها الخاصة بصدد هذه الصفات لا يطيق الجمهور الصبر عليها ، ولا يصلون بوساطتها إلى التصديق واليقين ، كما لا يجدى العلماء فتيلا أن يطلب منهم الوقوف عند تخيلات العامة وتصوراتهم لمثل هذه الأشياء . وابن رشد يلخص موقف الفريقين إزاء صفة « الجسمية » بالنسبة للذات الإلهية عندما يقول : « إنه لا يعترف بموجود فى الغائب إنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن فى الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهى النفس ، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن للجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة اليقين ، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه »[٣] .

ويستمر ابن رشد فى كل فصول الكتاب فى تقديم تصورات تتفق ومستوى عقل الجمهور ، تصورات يراها هى التى قصد الشرع لها ، لأن قصده الأول

(١) المصدر السابق . ص ١٦٠ .
(٢) تهافت التهافت . ص ٤١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
(٣) مناهج الأدلة . ص ١٧٦ .

إنما هو للأكثرية من الناس ، فكل ما عرضه فى (تهافت التهافت) فى إطار من التنزيه والتجريد نجده معروضاً فى (مناهج الأدلة) على نحو ما من الجسمية والتشبيه . مثل الصفات ، والجهة ، والرؤية . . وعن هذه الأخيرة يقول : إنك « إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات التى لا يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور . فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفاً صنفاً من الناس . وألا يُخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه السلام : "إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نُنْزِل الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم"[1]. كما قال علىّ رضى الله عنه : "حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يُكَذَّب الله ورسوله ؟ ! »[2]

وهذا النحو من الجسمية الذى يلزم حتى يكون للرؤية البصرية من البشر لخالقهم معنى ، رضيه ابن رشد فى حق الجمهور ، فى نفس الوقت الذى رأى فيه أن فرض العلماء فى قضية الرؤية وأشباهها هو التأويل ، إذ قد يصبح مثلا أن يكون معنى رؤية الله تعالى هو العلم به وزيادة المعرفة ، كما قال : « إنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم » بالخالق سبحانه[3].

بل حتى إذا اتحدت الأدلة التى يصل بواسطتها الفريقان : الجمهور ، والعلماء ، إلى اليقين ، فإن ذلك لا يعنى أن يكون لنفس الدليل نفس المعنى والمضمون لدى كل فريق . . فالدليلان اللذان رآهما ابن رشد سبيلا لمعرفة وجود الصانع هما : دليل العناية ، ودليل الاختراع ، وبمعنى أدق : « دلالة العناية » و « دلالة الاختراع » يرى أن معنى كل منهما ، من حيث التفاصيل والجزئيات ، وأيضاً من حيث المضمون والعمق مختلف عند الجمهور

---

(١) المصدر السابق . ص ١٩١ .

(٢) المصدر السابق . ص ١٣٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩١ . وهذا المعنى الذى نسبه ابن رشد إلى العلماء فى « الرؤية » قد قال به أكثر المعتزلة الذين جوزوا رؤية الله بالقلب ، بمعنى علمه به . انظر : الأشعرى (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) جـ ١ ص ١٥٧ . تحقيق : هـ . ريتر طبعة استنبول سنة ١٩٢٩ م .

عنه عند العلماء ، وهو يضرب على ذلك الأمثلة التوضيحية عندما يقول : « . . إن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع .. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان .. أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية . . والعلماء ليس يفضلون الجمهور ، فى هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط ، بل من قِبَل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه .[1] »

وكما رأينا أبا الوليد يقدم لنا فى (المناهج) التصور الذى قصده الشرع والشارع للذات الإلهية ، وهو المناسب لعقل الجمهور — وهو ما صنع غيره فى (تهافت التهافت) — رأيناه يتبع السبيل نفسه فى كافة القضايا التى عرض لها فى ذلك الكتاب ، فهو فيما يتعلق بقضية : العالم ، وهل هو قديم ؟ أو محدث؟ ومعنى القدم ؟ ومعنى الحدوث؟ . . نراه يقدم نظرية فى (التهافت) و (فصل المقال) ، سيأتى الحديث عنها فيما بعد ، وهى نظرية تنفى أن يكون العالم قد خلق فى زمان . أى أن يكون قد تقدم خلقته زمان ، كما تنفى أن يكون قد خلق من مادة ، ولكنه يعرض فى (المناهج) الطريق الذى اختاره الشرع للجمهور ، ومن معالمه الرئيسية : أن العالم قد خلق فى زمان ، وأنه قد خلق من شيء ، فيقول : « وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال فى الشاهد ، إذ ليس يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد . فأخبر تعالى أن العالم

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

وقع خلقُه إياه فى زمان ، وأنه خلقه من شىء ، إذ كان لا يُعرَف فى الشاهد مُكَوَّن إلا بهذه الصفة . فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل كون العالم : (وكان عرشه على الماء)[1] وقال تعالى : (إن ربكم الله الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام)[2] وقال : (ثم استوى إلى السماء وهى دخان)[3]...»[4].
«ولكن الشرع لم يصرح . . بهذا اللفظ (لفظ الحدوث) وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد ، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور . وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب . فإذن استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع ومُوقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور ، وبخاصة الجدليين منهم»[5] .

ونحن نعلم أن هذه الألفاظ التى ينهى ابن رشد عن استخدامها فى الشرع — و(المناهج) معقود له — قد استخدمها عشرات المرات فى (التهافت) حيث عرض أغلب القضايا بمنطق أصحاب الحكمة والبرهان . فهذا الكتاب إذا هو بغيتنا إذا شئنا التعرف على الموقف الفلسفى لا بن رشد من قضايا العلوم الإلهية ، وفى مقدمتها تلك القضية التى عقدنا لها هذا الكتاب .

٣ — ابن رشد والفلاسفة القدماء

وإذا كان منهج ابن رشد فى التأويل ، وفى مراتب الناس ، وفى أصناف الكتب ، قد أعانه على إنجاز مهمته ، التى أشرنا إليها ، بنجاح كبير ، فإننا نرى ضرورة تقديم حديث موجز عن موقفه من الفلاسفة القدماء وآرائهم ، وبخاصة فى العلوم الإلهية ، وذلك لأن كتابه (تهافت التهافت) زاخر بكثير

(١) هود : ٧ .
(٢) الأعراف : ٥٤ .
(٣) فصلت : ١١ .
(٤) مناهج الأدلة ص ٢٠٥ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٠٦ .

من العبارات مثل : « قال القدماء » و « يرى القدماء » و « عندالقدماء » . .
وهي عبارات قد يتوهم البعض منها أن الآراء التي تلتها ليست لأبي الوليد ، وأنه ليس هناك من دليل على أنه يوافق عليها ويحبذها ، لأنه ليس أكثر من راوية يحكي ما قال القدماء من الفلاسفة في هذه الموضوعات .

وإذاً فلابد لنا قبل اتخاذ مادة (التهافت) دليلا على ما نحن بصدده ، أن نثبت ما نؤمن به من أن الآراء في هذا الكتاب هي لابن رشد ، حتى ولو نسبها إلى القدماء ، وأن هذه النسبة لا تعدو أنه قد اتفق فيها معهم ، وذلك علاوة على أنه قد استفاد كثيراً من نسبة هذه الآراء للفلاسفة القدماء وهو بصدد الحديث عن قضايا على جانب كبير من الوعورة والخطورة ، ولا يمكن أن تكون محل رضاء ولا قبول من جمهور محافظ كجمهور المجتمع الأندلسي الذي عاش فيه .

فلا بد لنا إذاً من التعرف على موقف ابن رشد من آراء الفلاسفة القدماء لنعلم هل كان مجرد عارض لوجهات نظرهم ، وشارح لنصوصهم ، أو هو واقف على أرضهم ، مدافع عن حماهم بنفس السلاح الذي استخدموه ؟ ؟

وأهمية هذه القضية لا تنكر في معالجة موضوع اتساق فكر ابن رشد ، ونفي التناقض عنه ، بقدر ما هي مهمة في جعل (التهافت)، وما فيه من أفكار ، الكتاب المعبر عن وجهة نظره في القضايا التي حواها . . ومن ثم في قضية المادية والمثالية في فلسفته .

فهو يدافع عن الفلاسفة القدماء دفاعه عن الفلسفة ، وعندما يعرف الحكمة بأنها هي « النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » . [1] يرى أن ذلك هو مذهب قدماء الفلاسفة ، ويرد كل الشبهات التي أحاطت بالفلسفة — والتي حاول الإمام الغزالي تصيدها — إلى ماطرأ على الفلسفة بين يدي متأخري فلاسفة الإسلام من أمثال « الفارابي » و « ابن سينا » ، ويتحدث إلى الدارس قائلا : «فعليك أن تتبين قولهم هذا ، هل هو برهان أم لا ؟ . . أعني في كتب القدماء ، لا في كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم في العلم

---

(١) تهافت التهافت ص ١٠١ .

الإلهى حتى صار ظنياً »[١].

وإذا ما عثر على اعتراض جيد ساقه الإمام الغزالى ضد فلاسفة الإسلام حرص أن ينبه على أن المسئولية لا تقع على الفلاسفة القدماء ، لبراءتهم من هذه المطاعن ، وإنما المسئولية على «من سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، وهم المتأخرون من أهل الإسلام ، لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء »[٢] .

صحيح أن ابن رشد قد أضاف إلى الفكر الفلسفى ، الأرسطى خاصة ، واليونانى عامة ، وبالذات فى نطاق العلوم الإلهية ، أشياء هامة وجادة ، غير أنه ، هو ذاته ، لا يرى فى ذلك دليل نقص يعيب قدماء الفلاسفة ، فهو بعد أن يرى فى مذهب أرسطو وأفلاطون « منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية »[٣] ، يقول : « إن قصدهم إنما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً فى مدحهم . مع أنه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الإلهية قولاً يُعْتَدّ به »[٤]، بل يرد معظم الجوانب الإيجابية التى لدى الإمام الغزالى إلى الفلسفة ، فيتحدث عن أن « معظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم »[٥] .

وهو عندما يقارن بين موقف كل من الفلاسفة القدماء والمتكلمين — وخاصة الأشعرية — ، بالنسبة للذات الإلهية ، ينحاز صراحة إلى موقف الفلاسفة ضد المتكلمين ، فيقول مثلا : « ومذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة . فقد ذكرنا الأمور التى حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات فى المبدأ الأول ، والشناعات التى تلزم الفريقين ، أما التى تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو حامد ، وقد تقدم الجواب عن بعضها ، وعن بعضها سيأتى بعد ، وأما التى تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن فى هذا

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٢١ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٠ .
(٤) المصدر السابق ص ٨٨ .
(٥) المصدر السابق ص ٨٨ .

الكلام إلى أعيانها »[١] .

كما يهاجم تصور المتكلمين للذات الإلهية . وهو هنا يعني أيضاً ، ما عدا المعتزلة الذين قالوا بالتنزيه والتجريد . فيقول : « إن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً ، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسما ، قالوا : إنه أزلي ، وإن كل جسم محدث . فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة ، فعالاً لجميع الموجودات . فصار هذا القول قولا مثالياً شعرياً ، والأقوال المثالية مقنعة جداً ولكنها إذا تُعُقِّبت ظهر اختلالها »[٢] .

ثم يمضي ليدفع أي ظن أو شبهة عن البناء الفكري الفلسفي الذي خلفه القدماء في هذا الباب ، مقرراً « أن أكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل (الغزالي) هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها ببعض ، وتلك معاندة غير تامة »[٣] .

* * *

ولما كان ابن رشد قد أقدم على إنجاز مهمة من أصعب المهام التي يتولى القيام بها فيلسوف ، وهي المزاوجة بين المفهوم المادي للكون والعالم وبين الجوهر النقي للفكر المثالي الديني فيما يتعلق بالاعتقاد بقوة إلهية فاعلة في هذا الكون ، فلقد أدرك صعوبة هذا المبحث ودقته ، وأدرك ما سيثيره هذا القول — وكل الأقوال المشابهة له — وبخاصة لدى الذين لم يمتلكوا القدرة على تحصيل هذه الحقائق من طرقها الطبيعية الصعبة ، فدعا الناظرين في هذه القضية إلى الاستنارة ، وطرح التسرع في الأحكام جانباً ، والبعد عن إلقاء الاتهامات ، فإذا أدى سلوك سبيل العقل والبرهان في العلوم الإلهية إلى قضايا ومعطيات غير مألوفة بل ظاهرها الشناعة ، فيجب ألا نجزع ونسرع إلى الرفض أو الاتهام ،

---

(١) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٥ . وابن رشد هنا يستخدم مصطلح « المثالية » كنقيض « الواقعية » ، وهو أمر هام في تحديد معنى هذا المصطلح عنده .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤ .

فإن للفلاسفة طرقهم التى يحصلون منها هذه المعطيات ، وعلى الناظر المؤهل فى نتائج أبحاثهم أن يطلب هذه الحقائق من الطرق نفسها التى سلكوها هم فيقول : « ينبغى لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولا شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشناعة ، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل ، وأن يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له أنه توقف منها عليه ، ويستعمل فى تعلم ذلك من طول الزمان ، والذى يُثَبِّت ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المُتَعَلَّم . وإذا كان هذا موجوداً فى غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى فى العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن العلوم التى فى بادئ الرأى . وإذا كان هذا هكذا ، فينبغى أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية ، مثل ما وقعت فى سائر المسائل ، والجدل نافع مباح فى سائر العلوم ويحرم فى هذا العلم »[1] .

ولما كان سلوك هذا الطريق غير متيسر إلا لقلة من الناس ، فلقد تحدث ابن رشد كثيراً عن وجوب اختصاص الراسخين فى العلم بالبحث فى مثل هذه الأمور ، وضرورة منع الجمهور من الاطلاع على هذه المباحث الوعرة لأن الذين يبحثون فى مثل هذه المسائل ، ويخرجون من أبحاثهم هذه بالقضايا الكلية والنظريات والقوانين ، ليس منتظراً أن يكون لفكرهم هذا جمهور ، ولا أن تلتف العامة حول أصحاب هذه الأبحاث والنظريات ، إذ « ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قِبَلها الإقناع فيها للعقل الذى فى بادئ الرأى ، أعنى عقل الجمهور » .[2] كما « أن كثيراً من هذه "المعانى والنظريات" ليس تُلْفَى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور ، يحشقون بها أمثال هذه المعانى ، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد أتباع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك فى

---

(١) المصدر السابق ص ٥٤ ومعنى « الجدل » هنا ، وفى كل المواضع التى يذكر فيها ابن رشد هذا المصطلح ، هو أسلوب المتكلمين فى الدلالة على آرائهم ، وهو أسلوب لا صلة له بالمدلول الحديث لهذا المصطلح الذى أصبح شائعاً فى الدراسات الفلسفية الحديثة كمرادف للديالكتيك .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ .

معرفتها سبيل اليقين »[1] .

وحديث ابن رشد هنا عن الخاصة والعامة ، وتأكيده على ضرورة قصر هذا المبحث على الخاصة من العلماء الراسخين فى العلم ، أهل الحكمة والفلسفة وصناعة البرهان [2] ، يجب أن يكون نصب أعيننا دائماً عند التعرض لآرائه الفلسفية فى (تهافت التهافت) ، وخاصة فى القضية الهامة التى استهدفنا الحديث عنها فى هذا الكتاب .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٤ .

(٢) وهنا لا بد من إشارة لنزيل بها لبساً قد يقع فيه البعض ، ذلك أن الإمام الغزالى قد تحدث هو الآخر عن وجوب اختصاص الخاصة بهذه المباحث والعلوم ، إلا أن الخاصة عنده غيرهم عند ابن رشد ، فهم عند ابن رشد الفلاسفة ، وعند الغزالى الزهاد المتصوفون ، إذ هو يعد من عداهم عامة ، يجب إلجامهم عن علم الكلام ، فيقول : إنه يدخل « فى معنى العوام : الأديب ، والنحوى والمحدث ، والمفسر والفقيه ، والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات ، المخلصين لله تعالى فى العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها فى القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله ، المستحقرين للدنيا ، بل الآخرة والفردوس الأعلى فى جنب محبة الله » . انظر (إلجام العوام عن علم الكلام) ص ٢٥٢ طبعة القاهرة (ضمن مجموعة) مكتبة الجندى . بدون تاريخ .

الفصل الثانى

لماذا الإسلام بالذات ؟ ؟ . . .

لم تكن الفلسفة وحدها هى التى أعانت ابن رشد على أن ينجز لنا هذه المهمة الفكرية الصعبة ، فيقدم لنا تصوراً عن الذات الإلهية والعالم والعلاقة بينهما ، يمكن أن يصبح أرضاً مشتركة ونقطة اتفاق حقيقية وجدية لتصور كل من الفلسفة المادية والمثالية لهذه الموجودات .. لم تكن الفلسفة وحدها هى التى أعانته على ذلك : وإنما كان الإسلام أيضاً عاملاً هامًّا فى تمكين ابن رشد من بلوغ هذا الهدف الخطير .

ذلك أننا إذا يممنا وجهنا شطر عقائد الإسلام الجوهرية نستطيع أن نقول إن أكثر هذه العقائد جوهرية هى عقيدة التوحيد ، وبسبب من التأكيد والإلحاح اللذين كانا من نصيب عقيدة التوحيد فى القرآن الكريم ، وبسبب من رد الفعل الحاسم الذى كان لدى الجماعة الإسلامية الأولى ضد عبادة الأصنام التى كانت رمزاً لتفرق هويات الإنسان العربى فى شبه الجزيرة ، وبسبب من الدواعى الملحة لدى هذا الإنسان للتوحيد السياسى والاجتماعى حتى يتمكن من صد الأخطار الخارجية الآتية من الحبشة وبيزنطة وفارس ، وبسبب من سقوط العقائد التوحيدية — الموسوية والعيسوية — القديمة فى هوة من التجسيم والتجسيد والحلول والتشبيه . قاربت أحياناً حد الوثنية ، بسبب من كل هذه الأشياء تحولت عقيدة التوحيد الإسلامية إلى المحور الأول والأساسى الذى ترتبط به وتدور من حوله وتنطبع بطابعه مختلف عقائد الإسلام .

وبسبب من الحرص الشديد على ألا تتحول هذه العقيدة التوحيدية عن أصولها الجوهرية ، ويصيبها ما أصاب عقائد التوحيد من قبلها ، كان الحرص الشديد على تقديمها فى إطار من التنزيه ، يستبعد كل مماثلة أو تشبيه ، بل أن يصل بها هذا التنزيه إلى حد التجريد الذى يرفض قياسها أو تصورها بأى

مقياس يخطر ببال الإنسان أو يتصوره عقله البشرى بأى حال من الأحوال .

فتوحيد الذات الإلهية ، وتنزيهها عن مماثلة أى شىء يتصوره بشر ، وتقديمها كفكرة أو شىء أو كموجود مجرد ، كل ذلك قد خلق إمكانيات جدية وحقيقية للقاء موضوعى بين هذا التصور وبين تصور الفلسفة فى هذا الميدان .

وهناك عوامل عدة قد أتاحت الفرصة لهذا التصور التنزيهى التجريدى للذات الإلهية كى ينمو ويزدهر ، على يد القائلين بالتوحيد وبخاصة المعتزلة — أولا — ثم ابن رشد من بعدهم . . وفى مقدمة هذه العوامل عاملان نخصهما بالذكر فى هذا المقام ، وهما :

أولا : اقتصاد القرآن الكريم فى الحديث عن الغيبيات : وبخاصة فيما يتعلق بأصل الكون ونشأة الحياة، وتصور الفاعل الأول فى هذا الكون وهذه الحياة، إذ لم يرد فى النصوص المقدسة الإسلامية حول هذه الأشياء سوى قليل من العموميات والكليات التى يمكن تفسير إجمالها على ضوء من مكتشفات العلم ومعطيات العقل فى هذه الميادين ، دون أن تتصادم هذه المعطيات والحقائق مع النظرة المجملة والصياغات العامة التى جاءت بها النصوص حول هذه الأشياء .

وإذا كانت بعض النصوص قد لاح منها شىء من الوصف أو التحديد ، فإن ذلك لم يتعد نطاق ضرب الأمثلة وتقديم النماذج الهادفة إلى الموعظة والهدى والإرشاد أولا وأخيراً ، إذ هذه هى الوظيفة الأساسية ، دون أن يكون هناك مجال لإقحام هذه النصوص فى ميادين العلم أو الجغرافيا أو التاريخ [1] . وهذا الموقف الحاسم والمحدد قد أعان كثيراً أصحاب التصورات التنزيهية التجريدية على أن يقدموا للذات الإلهية ، والعالم ، والعلاقة بينهما تصوراً يلتقى — على أرض الفلسفة — مع تصور الفلاسفة لهذه الأشياء .

وثانياً : ذلك المناخ الفكرى الذى نضج فيه هذا التصور التنزيهى التجريدى،

---

(١) راجع فى هذا الموضوع : أمين الخولى (المجددون فى الإسلام) جـ ١ ص ٤٠ ، ٤١ ، ٥٢ وغيرها طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

حيث كانت موجات التجسيد والتجسيم والتشبيه والحلول فاشية وعاتية وشديدة البأس ، إلى الحد الذى أنضجت فيه تصور التوحيد التنزيهى ، وجعلت عوده صلباً ومعالمه واضحة ، وقسماته على درجة عالية من التميز ، وذلك من عنف الجدل ، وكثرة الحجاج . وطول السنوات التى استعرت فيها نيران الخلافات والمناقشات .

وهذا العامل سيتضح جيداً إذا نحن ألقينا نظرة فاحصة على آثار المعتزلة أهل التوحيد والعدل ، ووضعنا أيدينا على ذلك الاهتمام الشديد الذى أولوه لمجادلة القائلين بالتشبيه المعادين للتوحيد والتنزيه والتجريد . . ومن هذه النظرة الفاحصة تظهر لنا الأبعاد الكبيرة لجبهة أصحاب التشبيه ، تلك الجبهة التى شملت :

(ا) كل الفرق المسيحية تقريباً . (ب) واليهود . (جـ) وكل الديانات والمذاهب التى عاشت فى إطار الثقافة الهلينية ، وتأثرت بعقائد المسيحية . (د) وعدداً كبيراً من الفرق الإسلامية التى استنشقت هذا الفكر وتبنت هذه التصورات .

• • •

فى إطار الفكر المسيحى ، القائم على تصور مثالى ، للكون والعالم ، يرى أن البدء كان للكلمة ، نلتقى بقمة التجسيد والتشبيه والحلول ، فى عقيدة التثليث . . ولذلك ساهم الجدل الذى قام بين المعتزلة وبين المسيحيين الذين عاشوا فى الدول الإسلامية ، فى إنضاج المفهوم التوحيدى ، والتصور التنزيهى لدى المعتزلة ، كما لم يسهم فى ذلك عامل آخر من العوامل التى قامت بدورها فى هذا الميدان

فتعداد المسيحيين فى هذه الدولة كان أكثر من تعداد أبناء أية ديانة أو مذهب أو نحلة أخرى ، ومن ثم كان انتشارهم فى الحواضر ومخالطتهم للمسلمين أدعى للتأثير ، ولهذا كان خطر تشبيههم على التوحيد والتنزيه الإسلامى أشد ، والإلحاح فى طلب مواجهته أمر قائم على قدم وساق .

والقدر من الود القائم بين المسلمين والمسيحيين أكبر حجماً وأغنى

مضموناً من أى ود بين المسلمين وأى من أهل الأديان الأخرى ، وذلك بنص القرآن الكريم: (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) [1] ، ولذلك كان السماع منهم ولهم باباً أكثر اتساعاً كى تهب منه رياح التشبيه على عقائد التوحيد لدى المسلمين .

والمشاركات السياسية والحربية من عدد من القبائل العربية المسيحية فى بناء الدولة العربية الإسلامية ، عندما أعطوا ولاءهم لهذه الدولة ، وحاربوا فى سبيل بنائها واحتفظوا فى ذات الوقت بعقائدهم الدينية ، [2] قد ساهمت هى الأخرى فى قرب المسيحيين من قلوب المسلمين ، ومن ثم ساهمت فى زيادة إمكانيات تأثيرهم الفكرى فى هذا المجال .

يضاف إلى كل ذلك عامل عام ، لا يختص به المسيحيون ، وإنما يشترك معهم فيه أصحاب الديانات والنحل الأخرى ، وهو التسامح الدينى الإسلامى ، الذى أبقى لغير المسلمين مؤسساتهم الدينية مراكز إشعاع فكرى فى قلب المجتمع الإسلامى ذات تأثير حقيقى على عقول المسلمين .

وهذا الخطر الذى تمثل فى عقيدة التثليث المسيحية ندركه من معرفة الحقيقة التى تقول : إن عدداً كبيراً من مفكرى المعتزلة مثلا قد ألفوا الكتب والرسائل فى « الرد على النصارى » ، بل بهذا العنوان على وجه التحديد .

فالجاحظ ، مثلا ، يعطينا فى مقدمة رسالته (الرد على النصارى) فكرة عن سبب تأليفه لها ، نفهم منها أنها كانت جهداً فكرياً قام به فى « معركة » الرد على أصحاب التشبيه والتجسيد ، لدفع خطرهم عن العامة والجمهور ، وهو خطر كان حقيقياً ، بل يكاد يكون داهماً فى ذلك الحين . فهو يقول ، رداً على رسالة يصور فيها صاحبها هذا الخطر ، ويطلب العون الفكرى لدفعه

---

(١) المائدة : ٨٢ .

(٢) وذلك مثل عرب « حمص » المسيحيين الذين ناصروا « أبو عبيدة بن الجراح » قائد موقعة « اليرموك » ضد « هرقل » ، وعرب « الجرجومة » المسيحيين فى شمال سوريا ، الذين قاتلوا تحت قيادة « حبيب بن مسلمة الفهرى » ضد الروم البيزنطيين. انظر : أبو يوسف (كتاب الخراج) ص ١٣٨ ، ١٣٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ ، و : د. ضياء الدين الريس (الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية) ص ١٦٥ ، ١٦٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .

« أما بعد . فقد قرأت كتابكم ، وفهمت ماذكر تم فيه من مسائل النصارى قبلكم ، وما دخل على قلوب أحداثكم وضعفائكم من اللبس ، والذى خفتموه على جواباتهم من العجز ، وما سألتم من إقرارهم بالمسائل ، ومن حسن معونتهم بالجواب . »[1]

وهو يتحدث عن تغلغل هذا الخطر في صفوف الأمة ، بسبب من انتشار المسيحية فى قبائل العرب ، وهو الانتشار الذى لم يحدث لليهودية مثلا ، فيقول : « وغلبت النصرانية على ملوك العرب وقبائلها : على لخم وغسان والحارث بن كعب بنجران ، وقضاعة وطيء فى قبائل كثيرة وأحياء معروفة ، ثم ظهرت فى ربيعة فغلبت على تغلب وعبد القيس وأفناء بكر ، ثم فى آل ذى الجدين خاصة . وجاء الإسلام وليست اليهودية بغالبة على قبيلة إلا ما كان من ناس من اليمانية ونبذ يسير من جميع إياد وربيعة ، ومعظم اليهودية إنما كان بيثرب وحمير وتيماء ووادى القرى فى ولد هارون دون العرب .. »[2] ولذلك فإن « هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى . . »[3] وإنه « لولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغنيائنا وظرفائنا ومجاننا وحداثنا شىء من كتب »[4] الفرق المشبهة ، ولذلك فإن هدفه من هذا الكتاب — (رسالة الرد على النصارى) — إنما هو الاقتصار على « كسر النصرانية »[5] ،

وعند القاضى عبد الجبار بن أحمد ، نجد نفس الاهتمام ، بل أكثر[6] وهو يحدد لنا بجلاء ووضوح نطاق الخلاف مع النصارى وطبيعته عندما يقول : إن الصراع معهم دائر حول التثليث والاتحاد ، إذ أن « الكلام منهم يقع فى موضعين :

---

(١) ثلاث رسائل ، للجاحظ (الرد على النصارى) ص ١٠ تحقيق : يوشع فنكل طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٢ .

(٦) أفرد القاضى عبد الجبار بعض آثاره للرد على النصارى ، كما ضمن ذلك بعض كتبه وخاصة الجزء الخامس من (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) انظر ص ٨٠ — ١٥١ طبعة القاهرة .

أحدهما : فى التثليث ، فإنهم يقولون : إنه تعالى واحد ، وثلاثة أقانيم : أقنوم الأب ، يعنون ذات البارى عز اسمه ، وأقنوم الابن ، أى الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أى الحياة ، وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد .

والموضع الثانى : فى الاتحاد . فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا : إنه تعالى اتحد بالمسيح ، فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية »[١] .

وفى كثير من الصفحات والمواضع فى (المغنى) يناقش ويفند دعواهم حول قدم « كلمة الله » (المسيح) ، وظهور هذه الكلمة وحلولها فى جسد المسيح الذى كان فى الأرض [٢] . ودعوى الحلول والامتزاج التى قالت بها مذاهبهم من نسطورية وملكانية، وغيرهما [٣] ، ودعوى أن يكون لله صاحبة أو ولد . لأن ذلك لا يصح « إلا على الأجسام التى يصح معنى المضاجعة عليها ومعنى الولادة : ودخول الشيء وخروجه فيه » . [٤] . ثم يفسر معنى وصف عيسى عليه السلام بأنه « كلمة الله » فيقول ، نقلا عن شيخه أبى على الجبائى : « إن الغرض . . أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة ، ومعنى قولنا : إنه روح الله ، أن الناس يحيون به فى دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة فى أجسادهم . وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التى هى الدلالة والروح الذى يحتاج الحى منا إليه » [٥] . وهو هنا يشير إلى أن الباب الذى أتيت منه المسيحية ، هو نفس الباب الذى أتيت منه كل الأديان والفرق المشبهة ، وهو الخطأ بأخذ النصوص الرمزية والعبارات المجازية على ظواهرها ، دون إعمال العقل واللجوء إلى التأويل[٦] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٢ تحقيق د . عبد الكريم عثمان طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٥ ص ٨٠ .

(٣) المصدر السابق جـ ٥ ص ١٤٢ .

(٤) المصدر السابق جـ ٤ ص ١٥٩ .

(٥) المصدر السابق جـ ٥ ص ١١١ .

(٦) أما الديانة اليهودية بصدد الذات الإلهية فلقد تحولت إلى عقيدة هى أقرب إلى الوثنية منها إلى التوحيد ، لأن الله عندهم هو إله لبنى إسرائيل دون سواهم من البشر ، وذلك يعنى الاعتراف الضمنى بآلهة أخرى لغير بنى إسرائيل .

وإذا كان المعتزلة ، أصحاب التوحيد والتنزيه والتجريد، قد أبصروا خطر التشبيه المسيحي ، ورأوه الميدان الأول والأساسي للخلاف مع المسيحيين ، فإنهم قد أبصروا كذلك امتدادات هذا الخطر ، وكيف انتقل إلى عدد كبير من المذاهب والفرق والنحل ، إسلامية كانت أو غير إسلامية ، ومن ثم فلقد اتسعت جبهة النضال الفكرى ضد القائلين بالتشبيه والحلول والتجسيد .

ولذلك رأى المعتزلة فى « الثنوية » القائلين بإلهين : أحدهما للخير والآخر للشر (النور والظلمة) ، والفرق والمذاهب التى تفرعت منها ، مثل : « المزدقية »، « والديصانية » ، و « المرقيونية » ، و « الماهانية » ، و « الصيامية » و « المقلاصية » .. ، رأوا فيها — وبالذات فى تشبيهها — أثراً من آثار الفكر المسيحى فى التشبيه والتجسيد . . « فمانى » نبى « المنانية » إنما استخرج « مذهبه من المجوسية والنصرانية » ، وهم يعترفون بعيسى نبيًّا لبلاد المغرب كما أن « زرادشت » لأرض فارس ، ومن « المرقيونية » طائفة رأت أن ثالث النور والظلمة هو عيسى ، وأخرى قالت « إن عيسى رسول ذلك الكون الثالث وهو الصانع للأشياء بأمره وقدرته » ، ومنهم من قال : إن عيسى هو « روح الله وابنه » ، كما قالت « الماهانية » : إن ثالث النور والظلمة هو المسيح واسمه عندهم « الثالث المعدل »[1]

ولقد تنبه كثيرون من الباحثين فى الفكر المسيحى إلى أن وقوف المعتزلة بصلابة ضد عقيدة « قدم الكلمة » ، ومن ثم « قدم القرآن كلام الله » ، إنما كان استمراراً لصراعهم الفكرى ضد نظرية التثليث والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين ومن تشبع بها من أصحاب المذاهب والفرق فى ذلك الحين ، ذلك أنهم رأوا « فى سر الثالوث الأقدس » شركاً بالله ، فردوا هذه الفكرة ،

---

(١) المانوية هم أتباع مانى ، ويسمون الثنوية ، لقولهم بالاثنين : النور والظلمة وكان ظهور « مانى » وادعاؤه النبوة زمن « سابور بن أردشير بن بابك » ملك فارس (القرن الثالث الميلادى) ، والفرق التى عددناها كفروع المانوية تتفق فى أصل المذهب وتختلف فى الفروع والإضافات . راجع : الفهرست لابن النديم ص ٣٢٨، ٣٢٩ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ م و (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ ٥ ص ٩ — ٧٠ . والفخر الرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٨٨ — ٩٠ تحقيق : د. على سامى النشار طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م .

وقدموا بدلا منها « فكرة عن إله واحد في غاية البساطة » ، كما ذهبوا في نفي المشابهة إلى الحد الذي جعلهم يرفضون فيه « فكرة أفلاطون في محاورة تيماوس القائلة بأن الله خلق العالم على صورة المثل »[١] .

* * *

ولقد رأى المعتزلة أصحاب التوحيد والتنزيه والتجريد أن وضوح الإسلام وحسمه في هذه القضية لم يمنع من تسرب هذا الفكر الحلولي والتشبيهي والتجسيدي إلى فكر المسلمين ومذاهبهم وتصوراتهم بالنسبة لله ، وذلك لأن العامة بحكم قصورهم العقلي عن التجريد هم أميل إلى التجسيد والتشبيه[٢] ولذلك سموا المشبهة « بالحشوية » و « أهل الحشو » ، أي الذين لم يبلغوا في التفكير العقلي مستوى يرتفع عن مستوى العوام .

كما رأوا أن هؤلاء المشبهة قد جعلوا من اقتصاد القرآن الكريم ، في الإخبار بالغيبيات ، وخاصة في أمر الذات الإلهية ، ونشأة الكون والحياة ، سلاحاً ذا حدين ، فاستلهموا فكر المشبهة السابقين ، وأدخلوا إلى الدراسات الإسلامية تصورات غريبة ومناقضة لعقيدة الإسلام في التوحيد والتنزيه ، مستغلين خلو القرآن من الأوصاف التفصيلية لهذه الأشياء .

ومن هنا واجه المعتزلة بفكر التوحيد والتنزيه والتجريد فرقاً إسلامية مشبهة معظمها من غلاة الشيعة ، ومن المرجئة أيضاً ، وذلك مثل : فروع « الرافضة » ، و « الشيطانية » ، و « البنانية » ، و « المغيرية » ، و « اليونسية » ، و « العبيدية » و « الكرامية » ، وغيرهم ، وهم الذين قالوا عن الله إنه جسم أو « جسم لا كالأجسام . وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء

---

(١) د. ألبير نصري نادر (فلسفة المعتزلة) جـ ١ ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٥٣ — ٥٥ ، ٥٨ ، ٩٦ ، ١١١ طبعة الإسكندرية .

(٢) يحكي الجاحظ في رسالة (نفي التشبيه) التي كتبها إلى « أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد » عن « ما كان الناس فيه من القول بالتشبيه والتعاون عليه والمعاداة فيه ... وما كان لأهله من الجماعات الكثيرة والقوة الظاهرة والسلطان المكين ، مع تقليد العوام وميل السفلة الطغام » حتى لقد أدى ذلك ، في بعض الأوقات ، إلى « إسقاط شهادات الموحدين وإخافة علماء المتكلمين » . راجع رسائل الجاحظ جـ ١ ص ٢٨ ، ٢٢٥ تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

والجوارح ، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين »[١] وأنه « جسم ذو هيئة وصورة ، يتحرك ويسكن ويزول وينتقل » .[٢] ، إلى آخر هذه التصورات التي تدور جميعها حول فكرة التجسيم والتجسيد والتشبيه والحلول والامتزاج .

* * *

ونحن قد أطلنا ، نسبيًّا ، في الحديث عن الديانات والمذاهب التي قالت بالتشبيه والتجسيد ، لهدفين :

أولهما : الإشارة إلى أن هذا اللون من التصور للذات الإلهية هو الذى

---

(١) الرافضة : غلاة الشيعة الذين رفضوا إمامة أبي بكر وعمر وعثمان ، وهم تسع فرق ، اجتمعت ثمانية منهم على التجسيم والتشبيه ...

والشيطانية : منسوبة إلى محمد بن النعمان ، الملقب بشيطان الطاق ، وهم القائلون بأن الله نور غير جسماني ، ولكنه على صورة الإنسان ...

والبنانية : نسبة إلى بنان بن سمعان التميمي ، ويقولون إن الله على صورة الإنسان ، وأنه يهلك كله إلا وجهه ، وأن روحه حلت في علي بن أبي طالب ، ثم في ابنه محمد بن الحنفية ، ثم في ابنه أبي هاشم ، ثم في بنان بن سمعان .

والمغيرية : نسبة إلى المغيرة بن سعيد العجلي ، ويرون أن الله رجل من نور ، على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة .

واليونسية : نسبة إلى يونس بن عبد الرحمن ، وهم القائلون إن الله على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى من الملائكة مع كونه محمولا لهم ، كالكركي يحمله رجل وهو أقوى منه .

والعبيدية : نسبة إلى عبيد المكلب ، قالوا : إن الله على صورة الإنسان ، لأنه قال : خلقت آدم على صورتي .

والكرامية : نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام ، وهم من الذين قالوا بالتشبيه والتجسيم .

وهناك مشبهة غير هذه الفرق مثل : « الطرايقية » و « الإسحاقية » و « الحمالية » و « اليونانية » و « السورمية » و « الهيصمية » و « الهشامية » أتباع هشام بن الحكم ، وأتباع هشام بن سالم الجواليقي » وكلهم يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث ، ويثبتون له جهة ومكاناً » .

راجع : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٥ — ٧ ، ٢٣ ، ٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ . والتهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٨٠٥ ، ٧٨٧ ، ١٠٩٢ ، ١٠٤٤ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ طبعة الهند ، كلكتة سنة ١٨٩٢ م ، والجرجاني (التعريفات) ص ٤٠ ، ١٩٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ .

(٢) الخياط (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد) ص ٧ ، ٨ تحقيق د. نيبرج طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

كان سائداً فى المجتمعات الأوربية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، عندما تبلورت النظرة المادية الفلسفية الحديثة إلى الكون والعالم ، ومن ثم فلقد كان الوفاق بين هذه التصورات وبين هذه الفلسفة المادية هو ضرب من ضروب المستحيل ، لم يخطر على بال أحد أن يفكر فيه .

وثانيهما : أن صراع المفهوم التوحيدى التنزيهى التجريدى الإسلامى ضد التشبيه قد بلور تصوراً للذات الإلهية — على يد المعتزلة — هو الذى امتزج عند ابن رشد بالنظرة الفلسفية لله ، والعالم ، والعلاقة بينهما ، فكتوّن من هذا المزيج ذلك التصور الذى سيأتى حديثنا عنه ، والذى هو الهدف من وضع هذا الكتاب .

أما هذا التصور التنزيهى التجريدى الذى قدمه المعتزلة ، فلقد أعانهم عليه انطلاقهم نحوه من منطلق العقل وحده ، لا من النصوص المقدسة التى أدت ظواهر بعضها ، والرموز والمجازات فى بعضها ، إلى إيقاع البعض فى خطأ التشبيه . . فلقد رفض المعتزلة الاستدلال على ذات الله ، وتصورها ، بالأدلة السمعية ، وقالوا : « إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة عليها .. وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل »[1] . ولذلك رفضوا ، كما قدمنا ، نظرية « قدم الكلمة » ، ورتبوا على ذلك رفضهم « قدم كلام الله » (القرآن) حتى لا تكون شبهة وجود قديم آخر ورفضوا إثبات الصفات للذات الإلهية بالمعنى الذى يجعلها زائدة على الذات مخافة تعدد القدماء ، ورفضوا الرؤية الجسمية والجهة ، وأية ظلال لأية تصورات محدثة يلحقها الإنسان المُحدَث بذات الله ، وفسروا قولهم : إن الله فى السماء والأرض وما بينهما وما فوقهما وما تحتهما ، بأن معناه : « أنه مدبر لهن ، قاهر لكل ما فيهن ، مالك لأمرهن ولأمر ما بينهن وما تحتهن وما فوقهن ، لأنه مسخر لهن ، لا داخل كدخول الأشياء فيهن »[2] ، والتنزيه هنا يصل إلى التجريد

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ .

(٢) الإمام يحيى بن الحسين (الرد على أهل الزيغ من المشبهين) اللوحة ٢٧ ، ٢٨ من مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .

الذى يبلغ حد تصور الذات الإلهية وكأنها القوانين الفاعلة والمهيمنة على هذا الوجود وكل موجود .

وهذا المنطلق الذى انطلق منه المنزهون هو الذى جعل وصفهم دائماً للذات الإلهية إنما يأتى بالسلب وليس بإضافة الصفات ، وفى نص معبر عن ذلك تماماً يقول لنا الأشعرى : « أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له »[1] .

وهذا التصور التنزيهى التجريدى الذى قال به أهل « التوحيد » المسلمون ، هو الذى رأى فيه البعض — من أمثال الإمام أبى حنيفة مثلا — أنه يؤدى إلى القول فى الله « بأنه تعالى ليس بشىء » كما يؤدى القول بالتشبيه والتجسيم إلى تصور الله « مثل خلقه »[2] .

ونفس هذا التصور التنزيهى التجريدى ، هو الذى مدحه ابن رشد ، ورآه قريباً من تصور الفلاسفة ، فقال — كما قدمنا — : « ومذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة » .

وإذاً . . فالمناخ الفكرى الذى نشأت فيه الأفكار الخاصة باستحالة

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) جمال الدين القاسمى (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٤٧ ، ٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

وجود تصور للكون والعالم تلتقى فيه النظرة الفلسفية المادية بالنظرة الفلسفية والمثالية — الدينية » ، هو مناخ مختلف تماماً عن هذا المناخ الذى يمثل فيه فكر التوحيد والتنزيه والتجريد قوام التصور الدينى لهذه الموجودات ، ومن ثم فإن الإمكانية قد كانت متاحة ، والفرصة قائمة ، والباب مفتوحاً أمام ابن رشد كى ينجز ما أنجز من تقديم التصور الجديد الذى ضمنه كتابه (تهافت التهافت) ، تصوره الخاص للذات الإلهية ، والكون والعالم ، والعلاقة بينهما . . أى أن الإسلام وعقائده الجوهرية النقية فى التوحيد ، وتصور المعتزلة لها ، هى التى كانت السبيل الذى سلكه ابن رشد نحو الهدف الذى بلغه ، والذى سيأتى عنه الحديث المفصل بعد قليل .

الفصل الثالث

المادية .. والمثالية .. والكون

لقد أجادت الدراسات الفلسفية المادية تحديد المسائل الجوهرية التي قسمت الفلسفة والفلاسفة إلى مادية ومثالية ، وماديين ومثاليين . . [1] وفي مقدمة هذه المسائل بل يكاد يكون جُماعها مسألتان :

(ا) أزلية الطبيعة وأبديتها ، التي يقول بها الماديون ، عندما يرون أنه لا أول لهذه الطبيعة ولا نهاية . وأنه لم يحدث أن كان هنالك عدم سبق وجود العالم ، ولن يحدث لهذه الطبيعة عدم من بعد .

وفي مقابل هذه النظرة المادية يقول المثاليون بسبق الفكر أو الروح أو الوعي على المادة (الطبيعة) في الوجود . وهم بعد اتفاقهم على هذه الحقيقة تتوزعهم مدارس واتجاهات حول تحديد طبيعة هذا « الفكر » فنجد التصورات المثالية الدينية والفلسفية المتعددة الأسماء ، أسماء الديانات وأسماء المذاهب .

(ب) علاقة الوعي والفكر بالمادة والطبيعة حيث يرى الماديون أن الطبيعة مصدر الوعي والفكر ، قبل أن يعود الفكر فيتحول إلى قوة مؤثرة فيها . على حين تتوزع المثاليين مدارس كثيرة ، تجتمع من حول تصور يرى في الطبيعة وهماً لا وجود له في غير الوعي ، وقبل الوعي بها ، إذ الوجود الوحيد هو للفكر والوعي ، وما المادة والطبيعة إلا أثر من آثار الوعي ، إذ ليس هنالك وجود موضوعي مستقل لهذه

---

(١) يفضل البعض إطلاق مصطلح « تصوري » و « تصورية » بدلاً من « مثالي » و « مثالية » ويرى أن الاستخدام الأخير قد شاع بفعل الخطأ في الترجمة إلى العربية ، وأن « المثالية » ينبغي أن تقتصر على النسبة إلى « المثل الأفلاطونية » و « المثل الأعلى » ، ويستدلون على هذا التمايز بتمييز الإفرنج بين المصطلحين حيث يعبرون عن المثل الأفلاطونية بقولهم id. objectif وعن المعنى الآخر الذي نقصده هنا بقولهم id. subjectif . ولكننا سنختار التعبير بالمثالي والمثالية عن هذا المعنى لشيوعه في كل الدراسات والترجمات التي تمت في هذا الميدان . انظر (المعجم الفلسفي) للأساتذة : يوسف كرم ، د. مراد وهبة ، يوسف شلالة طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م مادتي : « تصوري » و « مثالي » .

الطبيعة والمادة خارج الأذهان .

وهناك غيرهاتين المسألتين عدةقضايا يمكن أن نراها فى هذا المعسكر بمفهوم يختلف عن مفهومها لدى المعسكر الآخر، أو أن نراها هنا محل اعتبار، فى حين يهدر الآخرون هذا الاعتبار، ولكن ماعدا هاتين المسألتين يمكن أن نراه لدى الجميع ، وأن يخرج عن إطار المعيار الذى يميز تميزاً حاسماً بين الماديين والمثاليين .

ونحن سنعرض هنا فى إيجاز لتصور الفلسفة المادية لمسألتى « أزلية الطبيعة » ، و «علاقة الوعى بالطبيعة» ، قبل أن نعرض فى الفصول القادمة لرأى ابن رشد فى هذا الموضوع ، وذلك حتى يكون حديثنا عن إبداع ابن رشد لتصور فلسفى للكون والله ، والعلاقة بينهما يمكن أن يكون محل اتفاق بين الفلاسفة الماديين والمفكرين المسلمين . . حتى يكون حديثنا هذا مبنيًّا على أساس مفهوم وسليم ومتين .

١ ـــ أزلية الطبيعة (قدم العالم) ..

فالفلسفة المادية قد أعطت الأولوية لهذه المسألة ، وجعلتها المحك الأول للتمييز ما بين الفكر المادى والفكر المثالى فى حقل الدراسات الفلسفية ، ورأت « أن المشكلة الأساسية الكبرى التى شغلت كل الفلسفة ، والفلسفة الحديثة بوجه خاص هى مشكلة علاقة الفكر بالكينونة[١] . . . . لمشكلة معرفة أيهما العنصر الأولى : الروح أم الطبيعة . . . وقد انقسم الفلاسفة إلى معسكرين حسب إجابتهم ، بهذه الصورة أو تلك ، على هذا السؤال ، فأولئك الذين أكدوا الطابع الأولى للروح بالنسبة إلى الطبيعة ، واعترفوا نتيجة ذلك بفكرة خلق العالم على نحو ما . . . . يؤلفون معسكر المثالية أما الفلاسفة الآخرون الذين اعتبروا الطبيعة بمثابة العنصر الأول فينتمون إلى مختلف مدارس المادية »[٢] .

ولم تتخذ هذه المشكلة شكلها الحاد هذا بالنسبة للفكر الفلسفى فى الجامعات

---

(١) فريد ريك إنجلز (لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) ص ٥٠ ترجمة جورج إستور طبعة دار الفكر الجديد بدمشق .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ .

ومجالات البحث الفلسفي فقط ، بل « اتخذت هذا الشكل الحاد بالنسبة إلى الكنيسة »[١] كذلك في أوربا وخاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

وفي نصوص أخرى — وإن اتحدت القضية والتشخيص — يقول الفلاسفة الماديون : إن « السؤال الأساسي في النظرة إلى العالم هو حول علاقة الفكر ، الوعي بالوجود ، الروح بالطبيعة ، وما هو الأسبق الأول : الطبيعة " الوجود والمادة " ؟ أم الروح "العقل ، الوعي ، الفكرة " ؟ وبكلمات أخرى : ما الذي كان أولا : المادة قبل الوعي ؟ أم بالعكس : الوعي قبل المادة ؟ . . . . والفلاسفة الذين يعترفون بأولوية المادة يدعون بالماديين ، وهم يعتبرون أن العالم الذي يحيط بنا لم يخلقه أحد ، وأن الطبيعة موجودة أزلياً . ويفسر الماديون العالم منطلقين منه ذاته ، دون اللجوء إلى الاعتماد على قوى خارقة للطبيعة يُزْعَم وجودها خارج العالم .... ويقابل الماديين المثاليون الذين اعتبروا أن الفكر أو " الروح " هو الأسبق وهم يؤكدون أن الروح والوعي كانا موجودين قبل الطبيعة ، وغير مرتبطين بها »[٢] .

وفي مقابل الفكر المثالي الذي يعتقد بحدوث العدم للطبيعة تقدّم المادية فكرة التحول والتبدل حيث « كل شيء في تبدل وتغير وذو نهاية . ولكن إذا ما اختفى شيء برز مكانه شيء آخر بحيث إن أية صغيرة مادية لا تختفي من غير أثر ولا تتحول إلى لاشيء ، وبالمقابل فليس هناك من صغيرة مهما كان شأنها تخلق من لاشيء ، وحيث تنتهي حدود أحد الأشياء المادية تبدأ أشياء مادية أخرى ، ولا نهاية لهذا التعاقب الذي لاحد له ، ولا للتأثير المتبادل بين الأجسام المادية ، فالمادة ، فالطبيعة خالدة ، لانهاية لها ولا حدود »[٣] .

أي أن القضية الجوهرية هنا ، والتي اختلف من حولها الماديون والمثاليون ، والتي تحولت إلى الشغل الشاغل لكل الفلاسفة وتيارات الفلسفة في كل العصور ؛ والفلسفة الحديثة بوجه خاص ، هي : هل الطبيعة أزلية ؟ أو أنها ذات بداية ، لم تكن قبلها ، وأنها مخلوقة من قِبَل قوة خارقة موجودة خارج العالم ؟ . . وهل لها نهاية ؟ أو أن القضية تبدل وتحول ؟

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢ .

(٢) (المادية الديالكتيكية) تأليف مجموعة من العلماء السوفييت ص٣ ترجمة : فؤاد مرعي ، بدر الدين السباعي ، عدنان جاموس . طبعة دمشق .

(٣) المصدر السابق ص ٨٩ .

وعلينا نحن أن نعى جيداً هذه القضية كما صاغها الفلاسفة الماديون وأن نظل ذاكرين ومتذكرين لهذا السؤال حتى يجئ موعد عرض وجهة نظر ابن رشد لنرى هل هو مادى أو مثالى ؟ أو صاحب تصور يجمع بين التصورين ويمزج بينهما حتى يصيرا مفهوماً واحداً وتصوراً واحداً لموضوع نشأة الطبيعة والعالم والمادة وعلاقة ذلك بالقوة المهيمنة على هذا الوجود .

٢ ــ علاقة الفكر بالمادة (نظرية المعرفة)

ويعرض الفلاسفة الماديون للمسألة الثانية التى ميزت بين المادية والمثالية وهى علاقة الفكر بالمادة ، وأيهما الفعال فى الآخر، وأيهما المؤثر الحقيقى فى الثانى ؟ ويلخصونها عندما يقولون : « إن مسألة الفلسفة الأساسية ــ إلى جانب السؤال عن أولوية الفكر أو الوجود ــ تشتمل جانباً آخر : ماهى علاقة أفكارنا ومعارفنا بالعالم ؟ . . . وتؤكد المادية أن العالم موجود وجوداً موضوعياً مستقلاعن الوعى ، وأن الناس جزء من الطبيعة يعكسونها فى وعيهم » [1] و « أن ردود فعل العالم الخارجى على الإنسان تعبّر عن نفسها فى مخه ، وتنعكس فيه على صورة إحساسات وأفكار ودوافع وإرادات وبالاختصار على صورة « ميول فكرية » وعلى هذه الصورة تصبح « قوى فكرية »[2].

وإذا كان هذا هو تصور المادية والماديين لهذه القضية ، فإن موقف المثالية والمثاليين على العكس من ذلك تماماً فإنه « برغم تنوع المذاهب المثالية واختلاف نظرتها إلى المعرفة ، فإنها جميعاً ترفض أن ترى فى أحاسيس ومفاهيم وأفكار الإنسان انعكاساً للأشياء ، وترفض أن تعتبر العالم الموضوعى مصدر المعرفة » [3] . . . « فالمثالية الذاتية ، إذ تنفى وجود العالم الموضوعى ، وتعتبر الأشياء نتاجاً للإحساسات والأفكار تنفى أيضاً القنونات الموضوعية للعالم ــ أى وجود قوانين موضوعية تحكمه ــ ومن

---

(١) المصدر السابق ص ٩ .
(٢) فيورباخ ص ٦٤ .
(٣) المادية الديالكتيكية ص ٩ .

وجهة نظر المثاليين الذاتيين لا تعبر قوانين الطبيعة والمجتمع وأسباب الظواهر والعمليات التي اكتشفها العلم إلا عن الانسجام الذي اعتدنا أن نراه في الظواهر، ولكن ليس لهذا الانسجام، على حد زعمهم ، أية قوة ضرورية. والاتجاه الآخر في المثالية — المثالية الموضوعية — يعترف بأولوية الروح والفكرة الموجودين ، على حد زعمه ، خارج الإنسان ، ومستقلين عنه. ويعترف المثاليون الموضوعيون بنظام محدد في الطبيعة ، وبقنونة الظواهر ، ولكنهم يبحثون عن مصدر هذه القنونة لا في الطبيعة ذاتها ، ولا في العلاقات بين الأسباب والنتائج ، وإنما "في العقل الشامل" وفي "الفكرة المطلقة" والإرادة المطلقة . . . » [١] .

ومن هنا كانت السببية : قيامها ـ أو عدم قيامها والعلاقات بين الأسباب والمسببات : أضرورية هي؟ أم أنها لا تعدو كونها « انسجاماً » و « اقتراناً » اعتدناه؟ كانت هذه المسألة « محل صراع بين المادية والمثالية » لأن كلا منهما تُرْجِع مصدر معلومتنا عن السببية إلى شيء يختلف عن الشيء الذي ترجعه إليه الثانية. المادية تعترف بالعلاقة السببية للظواهر، وتعتبر هذه العلاقة موضوعية مستقلة عن إرادتنا ووعينا ، كما تعترف بانعكاس هذه العلاقة في دماغ الإنسان انعكاساً صحيحاً إلى هذا الحد أو ذاك ، أما المثالية فهي إما أن تنكر العلاقة الشرطية السببية لجميع ظواهر الواقع ، أو تستنتج السببية لا من العالم الموضوعي ، بل من الوعي ، من العقل » [٢] .

أي أن القضية الجوهرية هنا ، والتي كانت مثار الخلاف بين الماديين والمثاليين ، هي : هل الأشياء الموضوعية موجودة خارج ذهن الإنسان ؟ وهل هي مصدر المعرفة المنعكسة في هذا الذهن ؟ وهل هذه الأشياء الموضوعية محكومة حركتها وتغيراتها بقوانين موضوعية كذلك أولا ؟ والماديون يجيبون عن هذه الأسئلة بالإيجاب ، ولكن المثاليين يجيبون عنها بالنفي .

وعلينا نحن أن نعي هذا التحديد لهذه القضية وأن نظل ذاكرين له ومتذكرين إياه حتى يأتي موعد عرض وجهة نظر أبي الوليد في نظرية المعرفة لنعرف مكانه من معسكري الماديين والمثاليين بصدد هذا الموضوع .

* * *

---

(١) المصدر السابق ص ٤ ، ٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٨ .

وإلى جانب هذا التحديد الواضح للمسائل الجوهرية التى فرقت وباعدت بين المادية والمثالية ، قديماً وحديثاً ، أضاف الفلاسفة الماديون : أن هذا التمايز وتلك الفرقة وذلك التباعد سيظل قائماً وأنه لامجال مطلقاً لأى لون من ألوان « الجمع » أو « التعايش » أو « التوفيق »... ولما كانت هذه القضية تمس جوهر الموضوع الذى عالجه ابن رشد ، والذى سنعرض لرأيه فيه ، كان لزاماً علينا أن نعرض وجهة نظر الفلاسفة الماديين حول هذه « الاستحالة » لنرى مدى التطابق بين مارأوه « مستحيلا » وما حققه ابن رشد؟ وهل صنع الرجل ماظنوه هم مستحيلا؟ أو أن ماصنعه شىء آخر غير هذا « المستحيل » ؟

لقد وقفوا من « المادية » و « المثالية » موقف « كيلنج » من « الشرق » و « الغرب » ومن ثم هاجموا وأدانوا كل المحاولات التى بذلت وتبذل للجمع بين تصور كل من الماديين والمثاليين للطبيعة والوعى والعلاقة القائمة بينهما ... وعلى وجه التحديد هم هاجموا وأدانوا ثلاثة اتجاهات . بذلت وتبذل فى سبيلها عدة محاولات :

أولاها : الاتجاه الانتقائى : الذى يتصور ذووه أنهم أصحاب طريق ثالث بين المادية والمثالية فيأخذون شيئاً من هذه وشيئاً من تلك ، ويموهون بعض عناصر المادية ببعض المساحيق المثالية أو العكس ، وعن هذا الاتجاه يقول الماديون : إنه « قد كانت فى تاريخ الفلسفة وتوجد فى عصرنا الحاضر محاولات كثيرة تسعى بجُبْن إلى تجنب المادية والمثالية وإيجاد خط ثالث مزعوم فى الفلسفة ، لا هو مادى ولا مثالى ، ولكن هذه المحاولات غير مجدية ، وهى تؤدى إلى " الأكليكتيكية " — أى الجمع الآلى بين آراء فكرية مختلفة — أو — الانتقائية — أو إلى مثالية مموهة يعبر عنها باصطلاحات جديدة . وهذا نموذجى بصورة خاصة للفلسفة البورجوازية المعاصرة »[1] أى أن هذا الاتجاه مرفوض بحسم من قبل الفلاسفة الماديين .

وثانيتهما : الثنائية الفلسفية : إذا جاز هذا التعبير ، وذلك عن طريق تجنب الإجابة عن السؤال الأساسى : هل كان السبق والأولوية فى الوجود للمادة أو للفكر ؟ وذلك بواسطة تقديم تصور آخر — لا هو تصور الماديين ولا هو تصور المثاليين — سيقوم

---

(١) المصدر السابق ص ١٢ .

على أن الاثنين : المادة والفكر قد بدءا معاً ، فهنا بدايتان لشيئين مستقل كل منهما عن الآخر . وهذه الثنائية مرفوضة أيضاً من جانب الفلاسفة الماديين ، وعنها يقولون ، إنه « قد ظهر فى التاريخ فلاسفة اعترفوا بالبدايتين وباستقلال كل منهما عن الأخرى ، ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالثنائيين . إن الثنائية التى تعترف بالمادة والروح كبدايتين مستقلتين لا تستطيع إقامة علاقة بينهما . ولذا فإن الثنائى لدى تفسير ظواهر العالم يتخبط حتماً فى تناقضات لا يمكن لمنظومته حلها ، ويقف إما إلى جانب المادية وإما إلى جانب المثالية ، والثنائية ليست ، بالنسبة إلى المادية والمثالية ، حلاجديداً مبدئيًّا لقضية الفلسفة الأساسية ، وإنما هى التعبير عن عدم الانسجام الفلسفى .. »[1] ، ومن ثم فإن الفلاسفة الماديين يرفضون هذه المحاولة كذلك .

وثالثها : المزاوجة بين المادية والدين : ومحاولة إقامة بناء فكرى واحد يجمع ما بين الدين والتصور المادى للطبيعة ، سواء أتمثلت هذه المحاولة فيما هو معروف بنظرية « وحدة الوجود » (الله والطبيعة) أم فى أشكال وصياغات فكرية أخرى . .

والفلاسفة الماديون يتحدثون عن أن « المذاهب المثالية قد امتلأت كذلك ، أكثر فأكثر ، بمحتوى مادى ، وجهدت أن توفق من وجهة النظر الحلولية — وحدة الله والطبيعة — ، بين التناقض الموجود بين العقل والمادة » .[2] ويحكمون على هذه المحاولات بالفشل المحقق ، إذ أن من يرغب « فى إقامة الدين الحقيقى على أساس مفهوم عن الطبيعة مادى فى جوهره ، فذلك أشبه ما يكون ، فى الواقع باعتبار الكيمياء الحديثة بمثابة السيمياء — الكيمياء القديمة — الحقيقية فإذا أمكن للدين أن يستغنى عن وجود الإله أمكن للسيمياء أن تستغنى عن وجود حجر الفلاسفة أيضاً . وهناك على أية حال صلة وثيقة جدًّا بين السيمياء والدين ، فحجر الفلاسفة يتحلى بعدد كبير من الخواص شبه الإلهية ، كما أن السيميائيين — الإغريقيين — المصريين — ، فى القرنين الأولين من عصرنا الميلادى ،

---

(١) المصدر السابق ص ٤ .

(٢) فيورباخ ص ٥٥ .

قد قاموا بنصيب وافر فى إنضاج المذهب المسيحى »[١] .

أى أن هذه المحاولة ، مثلها مثل سابقتيها ، مرفوضة كذلك من قبل الفلاسفة الماديين ..

ومن الآن .. وقبل أن نعرض لتصور ابن رشد لله ، والعالم ، والعلاقة بينهما ، ولمذهبه فى نظرية المعرفة ، علينا أن نستخلص ونركز مضمون المحاولات التوفيقية الثلاثة المرفوضة من جانب الفلسفة المادية لنرى ، بعد قليل ، هل كانت محاولة ابن رشد من نوع هذه المحاولات الثلاث ، أو هى شىء آخر غيرها ؟ ولذلك فإن علينا أن نعى وأن نظل متذكرين أن المحاولات المرفوضة هى :

• تلك التى تنتقى من المادية والمثالية ، لتقيم بناء تتصوره شيئاً ثالثاً ، لا هو بالمادية ولا هو بالمثالية .

• وتلك التى تعتقد بوجود بدايتين (الفكر والمادة) اثنتين ومستقلتين بعضهما عن بعض ولا علاقة بينهما .

• وتلك التى تريد الجمع بين التصور الدينى وبين التصور المادى فى تصور واحد (وهنا يجب أن ننبه إلى أن التصور الدينى لله ، الذى رأى الماديون استحالة الجمع بينه وبين المفهوم المادى للطبيعة ، هو التصور الدينى الذى عرفوه فى الثقافات واللاهوت والحضارة التى عرفوها ودرسوها وعاشوها ، وهو تصور التشبيه والتجسيد والحلول والامتزاج ، لا تصور التوحيد والتنزيه والتجريد ، لأن الفكر العربى الإسلامى ، عموماً ، وبالذات فى هذا الميدان ، وخصوصاً بالفهم والتفسير اللذين نقدمهما له هنا ، كان غائباً عن البيئة الفكرية التى تبلورت فيها هذه الاتجاهات الفكرية والفلسفية إلى حد بعيد . وسيتضح هذا الفرق ، كما ستتضح جدوى هذه الملاحظة وأهميتها وضرورتها عندما نعرض فى الفصول القادمة لرأى ابن رشد فى هذا الموضوع).

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩ ، ٧٠ .

الفصل الرابع

الذات الإلهية عند ابن رشد

لقد انطلق ابن رشد ـ عندما أراد أن يقدم لنا تصوره الخاص للذات الإلهية ، وهو التصور الذى وقف به على أرض الفلسفة ـ بعد أن وَفّق توفيقاً مبدئياً وموضوعياً بين موقف الفلسفة من هذه القضية وبين النصوص القرآنية ، بعد تأويلها وسبر أغوار باطنها . انطلق ابن رشد نحو تصوره هذا الذى جاء أرض لقاء بين المادية والمثالية الفلسفية ، من النقطة التى انتهى إليها المفكرون المسلمون القائلون بالتوحيد والتنزيه والتجريد ، وبخاصة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الإلهيين ، وهو يصرح لنا بذلك عندما يقول : « إن مذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة »[1] .

كما أنه قد استفاد من ذلك التراث المتنوع والمتناقض الذى حفل به الفكر العربى الإسلامى حول هذا الموضوع ، ومن تعدد التصورات التى قدمتها الفرق المختلفة للذات الإلهية ، فأعفاه هذا التنوع والتباين والتناقض من الحرج إذا هو شرع فى تقديم تصور جديد ومتميز للمبدأ الأول فى هذا الوجود .. إذ على الرغم من وجود بعض النصوص التى تنهى عن التفكر فى ذات الله ، وتدعو لصرف التفكير إلى عالم المخلوقات ، إلا أن اشتغال كل الفرق الإسلامية ، تقريباً ، بالتفكر فى ذات الله ،وتقديم العديد من التصورات لها ، قد جعل باب الاجتهاد فى هذا الأمر مفتوحاً للراسخين فى العلم ، وفى مقدمتهم أهل الحكمة والفلسفة أصحاب صناعة البرهان .

ونحن نستطيع أن نقول : إن التصور التنزيهى التجريدى الذى قدمه ابن رشد للمبدأ الأول يمكن أن تلخصه العبارة الآتية : إن المبدأ الأول للوجود هو القوة التى تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التى تحفظ عليه النظام ، وتفيده

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٩ .

التركّب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التى هى العلم .. فهو عقل الوجود وعلمه ، ونظامه ، ومحركه ، المنزه عن المادة وعن مشابهة أى شىء وصل إلى تصوره عقل الإنسان .

أما النصوص الرشدية التى يمكن عرضها للوصول من خلالها إلى هذا التصور فإننا نقدمها فى هذه النقاط :

أولا : يقدم لنا ابن رشد الذات الإلهية على أنها « عقل محض » بمعنى أنها ليست مادة ، ولا موجوداً فى مادة ، وإنما هى عقل هذا الوجود ، بمعنى النظام فى هذا الوجود ، أي القوانين المنظمة له ، وفى ذلك يتحدث عن أن الفلاسفة « لما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه . قضوا : أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولا »[1] .

ومادام هناك اتفاق على وجود علة لهذا الوجود، وأن هذه العلة ليست بجسم ، وأن وجودها فى غير مادة ، فإن أبا الوليد يصل بهذه المقدمات إلى نتائجها الطبيعية ، ويقول : إنه « إذا وجدت موجودات ليست فى مادة وجب أن يكون جوهرها علماً وعقلا »[2] والفلاسفة قد أجمعوا على أن الموجودات المفارقة لغيرها إنما هى عقول محضة ، فإذا كانت علة هذا الكون هى ذات مفارقة لغيرها لا مفارقة نسبية فقط ، بل مفارقة للكل ، وبشكل مطلق ، فإن « ما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلا »[3] ، ولذلك كانت خلاصة مذهب الفلاسفة فى هذا الأمر : « أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته فذاته عقل ضرورة »[4] .

ثم يحدد لنا ما يعنيه بقوله : إن ذات المبدأ الأول « عقل محض » ، قائلا : إن معنى ذلك أنها هى النظام الموجود فى هذا الكون ، وعلته ، ومصدره ، إذ أن

(١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى) ص ٢١ طبعة القاهرة (نقلا عن « تهافت التهافت » طبعة بيروت ص ٣٣٦) .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٢ .

الفلاسفة لما « وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض ، ولما رأوا أيضاً أن النظام ههنا فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى علموا أن ههنا عقلا هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل : فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها »[1] .

ولذلك انتقد ابن رشد موقف الإمام الغزالى عندما رأى أن فى تسمية الذات الإلهية والمبدأ الأول : عقلا ، معنى سلبى ، فقال — بعد حديث عن أشياء يوافق فيها الغزالى — .. « لا كلام معه فى هذا . إلا ما ذكر من تسميته عقلا ، أنه يدل على معنى سلبى ، وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل »[2] .

ثانيا : إلى جانب تصور الذات الإلهية والمبدأ الأول فى هذا الوجود « عقلا محضاً » ، يتصوره ابن رشد « علماً محضاً وخالصاً » لهذا الوجود ، بمعنى أن علوها وسيطرتها وتحكمها قد جعلها فى المكان الذى تحيط منه بما لا يحيط به موجود آخر ، ولذلك فهى تعلم الكليات والجزئيات بسبيل يختلف كيفياً عن السبيل التى يعلم منها الإنسان ، فقال « إن ذاته — أى ذات المبدأ الأول — التى يسمى بها صانعاً ، ليست أكثر من علمه بالمصنوعات .. وأن القوم — الفلاسفة — يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها فى مواد ، فإذا وجد شىء ليس قائماً فى مادة علم أنه عالم وعلم ، وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى نفس من مادتها صارت علماً وعقلا ، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصورة المتجردة من المادة ، وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس متجرداً فى أصل طبيعته ، فالتى هى فى العقل مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علماً وعقلا .. »[3] .

(١) المصدر السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .
(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

ثالثاً : وإلى جانب تصور المبدأ الأول « عقلا محضاً » أفاد الموجودات « الترتيب والنظام الموجود فيها وفى أفعالها » و « علماً محضاً وخالصاً » أحاط بكل الموجودات ، يحدد ابن رشد دور المبدأ الأول فى الوجود ، فيما يتعلق « بالفعل » و « الإيجاد » و« الخلق » فنراه يقدم لنا معنى جديداً لهذه المصطلحات يقرب بها من معنى « النظام » وذلك عندما يرى أن الذات الإلهية هى « علة تركُّب أجزاء العالم » ، وأن فى هذه العلاقات الجدلية القائمة بين هذه الأجزاء معنى ما اصطلح البعض على تسميته « بالفعل والخلق والإيجاد » فيقول : « . . فإن كان الأول سبحانه علة تركب أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب فهو علة وجودها ولا بد ، وكل ما هو علة وجود شىء ما فهو فاعل له »[١] .

ثم يزيد هذا التصور إيضاحاً عندما يقول : « إن الارتباط الذى بينها — أى المبادئ المفارقة — هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها من المبدأ الأول ، وأنه ليس يُفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط . . . . وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف . فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم . . . . وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا ، ولا من مذهب أفلاطون ، وهو منتهى ماوقفت عليه العقول الإنسانية »[٢] .

فهو هنا يقدم لنا مفهوماً لمصطلحات «الفعل» و «الخلق» و «والإيجاد» يختلف جذرياً وكيفياً عن مفهوم المتكلمين وأهل الظاهر لهذه المصطلحات ، مفهوما يساوى العلاقة الجدلية والتأثير والتأثر ، أى القوانين التى تحكم الوجود والنظام والاستمرار لأجزاء هذا العالم .

وجدير بالذكر أن هذا المفهوم الذى يقدمه ابن رشد لهذه المصطلحات لم يكن هو الذى طُرح من قبل اللاهوت الكاثوليكى أو البروتستانتى أمام الفلاسفة الماديين ، ومن ثم لم يكن هو التصور الذى حكموا باستحالة التوفيق بينه وبين التصور الفلسفى المادى للكون والوجود ، لأن التصور اللاهوتى لمعنى هذه المصطلحات

(١) المصدر السابق ٤٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

إنما يتلخص في فكرة « الخلق من العدم » التي تعني أن الطبيعة ليست أزلية ، وأنها مخلوقة محدثة ، بمعنى أن وجودها قد سبقه العدم ، وهو ما ينفيه ابن رشد نفياً قاطعاً ، إذ الفعل عنده لا يتعلق بالعدم أصلا ، ولا يتعلق إلا بموجود ، وهو يرى أن الشك « أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق ، أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل ، بل اخترعه اختراعاً ، وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين ، أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه ، وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه ، وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإن يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام » [1] .

* * *

وابن رشد عندما يقدم لنا تصوره هذا للذات الإلهية يدرك تماماً أنه تصور لا يمكن أن يقدَّم إلى عقول الجمهور ، ولا يمكن أن تسيغه هذه العقول ، فينبه إلى أن هذا التصور « بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه بل للكثير من الناس » [2]

وتعبير « الكثير من الناس » هنا يشمل « المتكلمين » وخاصة ، « الأشعرية » ، لأنه قد رفض تصورهم للذات الإلهية والمبدأ الأول ، وهاجمهم بسبب هذا التصور عندما قال : « إن المتكلمين إذا حُقِّق قولهم وكُشِفَ أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزليًّا وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً قالوا : إنه أزلي وأن كل جسم مُحدَث . فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة ، فعّالاً

(١) المصدر السابق ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٥٨ . ويتردد هذا المعنى في كثير من صفحات (تهافت التهافت) .

(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢١ (نقلا عن « تهافت التهافت » طبعة بيروت ص ٣٣٦).

بجميع الموجودات ، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً والأقوال المثالية مقنعه جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها »[1] .

وهو عندما يقارن تصور الفلاسفة للمبدأ الأول والعالم بتصور المتكلمين — وخاصة الأشعرية قبلهما ، يهاجم التصور الأخير وينحاز إلى الأول ، ويقول : إنه « ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء ، والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم ، فاذا تؤملت فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة — أعني المعتزلة أولا والأشعرية ثانياً — إلى أن اعتقدوا في المدبر الأول ما اعتقدوه ، أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتاً غير جسمانية ، ولا في جسم ، حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة ، إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة ، والعالمة لها بعلم غير متناه ، إذ كانت الموجودات غير متناهية ، ونفوا العلل التي ههنا ، وأن هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء ، أعني متصلة به اتصال وجود . وهذا الظن يُظَنّ به أنه تلحقه شناعات ، وذلك أن ماهذه صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس ، لأن النفس هي ذات ليست بجسم ، حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة ، فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا »[2] .

فهذا التصور الذي يرفضه ابن رشد ويهاجمه هو الذي رفضه وهاجمه أولئك الفلاسفة الذين قدموا للعالم والوجود والطبيعة تصوراً فلسفياً مادياً عرضنا من قبل قسماته الأساسية ... أما التصور الذي قدمه أبو الوليد للمبدأ الأول ، والذي رآه من خلاله عقلا محضاً ، ونظاماً للكون ، وعلماً خالصاً ، وقوانين تحكم تركيب أجزاء هذا الكون وترعى سلامته واستمراره ... أما هذا التصور فإنه هو الذي نرى فيه أرضاً مشتركة بين التصور الفلسفي المادي للكون وبين الفكر الفلسفي الرشدي عن الله والعالم والعلاقة بينهما ، وهو الأمر الذي سيتضح لنا أكثر فأكثر باستكمال عرض رؤيته للعالم ، وعلاقة الذات الإلهية به على وجه الخصوص .

---

(١) تهافت التهافت ص ١٠٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٧ .

الفصل الخامس

العالم عند ابن رشد

كما عرضنا في الفقرة الخاصة بأزلية الطبيعة، من هذا الكتاب، كان القول بأزلية الطبيعة وأبديتها من أهم القضايا الرئيسية التي أصر عليها أصحاب التصور الفلسفي المادي للكون والعالم، حيث قالوا بالأزلية والقدم للطبيعة والعالم والمادة، ورفضوا أن تكون مُحْدَثة أو مخلوقة، وأن يكون هنالك زمان قد تقدم على وجودها، أو فترة من العدم بالنسبة لها قبل هذا الوجود . . . وكذلك الأمر بالنسبة لأبدية الطبيعة والعالم والمادة، إذ أن ما لا بداية له لا نهاية له، والمادة لا تُسْتَحدث ولا تفنى وإنما الذي يصيبها ويجري لها ويجوز عليها هي فقط التحولات والتغيرات .

ولقد كان طبيعيا أن يرفض أصحاب هذا التصور قصة الخلق كما جاءت بأسفار (العهد القديم) وحكتها الأساطير القديمة، أساطير الأولين التي وجدت طريقها إلى أديان كثيرة سماوية وغير سماوية، والتي عرفت طريقها إلى بعض آثار التراث الإسلامي، عن طريق القصص الخرافي الذي دس فيه والذي اصطلح المسلمون على تسميته بالإسرائيليات . .

كما كان طبيعياً كذلك أن يرفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي وهذا التصور مبدأ خلق الطبيعة من العدم . وبعد أن لم تكن، وهو المبدأ الذي التقى من حوله بعض المتكلمين المسلمين وكل علماء اللاهوت المسيحيين.

وأخيراً، كان طبيعياً أن يرفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي المادي فكرة حدوث العدم ووقوع الفناء للطبيعة والعالم والمادة، تلك الفكرة التي قال بها كثير من المتكلمين المسلمين وأجمع عليها رجال الكنيسة المسيحيون .

وللوهلة الأولى تبدو القطيعة حادة والشقة بعيدة بين كل من تصور الفلاسفة الماديين لهذه القضية وتصور الفكر المثالي الديني لها، ويخيل إلى الناظر فيها أن التوفيق بينهما أمر مستحيل، وأن مجرد التفكير في تقديم تصور واحد يجمع ويأخذ

فى الحسبان الأسس الفكرية الجوهرية لأصحاب هذين المعسكرين الفكريين هو أمر خارج عن دائرة الإمكان .

ولكن . . هنا تأتى عبقرية ابن رشد ، وتبرز القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التى قدمها فى ميدان التوفيق بين الحكمة والشريعة عندما تبنّى التصور الفلسفى المادى للطبيعة والعالم ثم أخذ فى دراسة النصوص القرآنية التى تعرضت للحديث فى هذا الأمر ، وتأويل هذه النصوص . وتقديم التعريفات والمعانى الفلسفية للمصطلحات التى استخدمتها الشريعة فى هذا البحث ليصل بنا فى النهاية إلى تصور موحّد هو بمثابة الأرض المشتركة بين المادية والمثالية فى هذا المقام .

ونحن إذا شئنا أن نلخص تصوره هذا ، قبل أن نعرض له بالتفصيل المستند إلى نصوصه نستطيع أن نوجزه فى فكرة تقول : إن التناقض ليس قائماً بين فكرة أزلية الطبيعة والعالم والمادة وبين فكرة الاعتراف والتسليم بوجود فاعل أول فى هذا الكون ، وأن المعسكرات الفكرية هنا هى ثلاثة لا اثنان فقط كما يبدو ، فهناك الدهريون الذين ينفون وجود فاعل أول فى هذا الكون ، وهؤلاء ليسوا بأصحاب التصور الفلسفى المادى للعالم ، وإنما هم الذين يفضى بهم موقفهم إلى إنكار العلة الأولى ، وتصور أن الأشياء تحدث تلقائيا ، وهو موقف قريب من مذهب « الصدفة » ونفى القوانين الموضوعية التى تحكم أجزاء هذا الوجود . ومن ثم فإن هذا الموقف « الدهرى » هو موقف مثالى فى حقيقته . وعنه يقول ابن رشد إن « من يجوز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقائها . وهو قول الأوائل من القدماء ، الذين أنكروا الفاعل . وهو قول بين سقوطه بنفسه »[1] . . وموقف هؤلاء مرفوض من ابن رشد . والموقف المضاد لهذا الموقف الدهرى هو موقف المتكلمين الذين يقولون بحدوث الطبيعة والعالم ، بمعنى الخلق والاختراع من العدم ، ومن لا شىء ، وكذلك بفنائهما وعدمهما ، وموقفهم كذلك مرفوض من أبى الوليد . . أما الموقف الثالث ، الذى يرتضيه ، فهو موقف الفلاسفة الإلهيين ، وهو موقف يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف فى ذات الوقت بوجود الفاعل أول فى هذا الكون ، ويفسر — كما سبقت إشارتنا لبعض ذلك — مصطلحات « الفعل » و « الخلق » و « الوجود » و « العدم »

---

(١) تهافت التهافت ص ٤ .

تفسيراً يبرز تكامل هذا التصور الجديد، ويدعم من الروابط والوشائج التي تضمن له عنصر الانسجام والاطراد . . ولذلك كان حريصاً على أن يحدد أن المواقف والأقوال والأطراف فى هذه القضية إنما هى ثلاثة « وقول المتكلمين بحدوث العالم طرف، وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما »[1] .

أما تفصيل موقف ابن رشد، وعناصر التصور الذى قدمه للطبيعة والعالم والمادة، والذى أودعه العديد من النصوص والصياغات الفكرية، فإننا نستطيع التعرف عليه من خلال تتبع فكره ورأيه حيال قضايا :

(أ) أزلية الطبيعة والعالم والمادة ، وأبديتها .. وكيف أن ذلك لا يناقض الاعتراف بوجود فاعل أول فى هذا الوجود ، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً .

(ب) نظريته فى الخلق المستمر ، وتفسيره لمصطلحات «الحدوث» و«الوجود» و«العدم»، وكيف نصل من خلال هذه النظرية إلى تبنى التصور المادى الفلسفى للكون دون أن نقف موقف الرفض أو المعارضة للتفسير الفلسفى للنصوص الإسلامية والعقائد والأفكار الجوهرية التى جاء بها الإسلام فى هذا المقام .

١ — أزلية الطبيعة وأبديتها

يعرض ابن رشد لهذه القضية لا من الموقف الذى يراها نقيضاً للتسليم بوجود فاعل أول فى هذا الكون، وإنما انطلاقاً من الموقف الذى يرى فى التسليم بها الموقف الضرورى الذى يحتمه التسليم بوجود هذا الفاعل الأزلى القديم .

ذلك أن الفاعل الأول والمبدأ الأول إذا كان قديماً أزليًّا لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعله فلابد أن يكون مثله قديماً أزليًّا وأبديًّا كذلك، لأن المسبَّب عن القديم قديم ، والمسبَّب المحدث سببه مُحْدَث مثله ، ولا يصح أن نتصور أن هناك تراخياً بين الفاعل وفعله، ولا أن هناك انفصالا بينهما وتمايزاً فى هذا المعنى .

ووحدة الفاعل وفعله وتساويهما فى الأزلية والأبدية ، يميز هذا التصور الرشدى عن تصور أصحاب « الاثنينية » الذين حاولوا تفادى الشناعات التى لزمت التصور

---

(١) المصدر السابق ص ٧٤ .

الفلسفى المثالى للكون عن طريق القول ببدايتين مستقلتين لكل من المادة والفكر، وهو التصور الذى رفضه الفلاسفة الماديون، إذ أن التصور الرشدى عندما يقر بأزلية الطبيعة فإنه ينفى أن تكون لها بداية مستقلة عن بداية الفاعل الأول لأنه يجعل أزليتها من أزلية الفاعل وأزلية الفاعل مستلزمة لأزليتها كذلك.

وهو فى ذلك يقول: إن «القوم — الفلاسفة — لما أداهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأ محركاً أزلياً، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم ألا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده، وإلا كان فعله ممكناً ضرورياً فلم يكن مبدأ أول، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لامبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال فى وجوده»[1].

وهذه الأزلية للفعل الذى يفعله المبدأ الأول بلا آلة قائمة كذلك بالنسبة للآلات وبالنسبة للأفعال الموجودة بواسطة هذه الآلات، ذلك «أن الفاعل الذى لا أول لوجوده كما لاأول لأفعاله التى يفعلها بلا آلة، كذلك لاأول لآلاته التى يفعل بها أفعاله التى لاأول لها من أفعاله التى من شأنها أن تكون بآلة»[2]. . وهو فى هذا المقام يتحدث عن الإنسان باعتباره آلة فى إيجاد الإنسان، أى أنه يرفض هنا المفهوم الظاهرى والمباشر لقصة خلق آدم وبدء وجود الإنسان فى هذا العالم كما جاءت فى نصوص «العهد القديم» وقصص الأولين وأساطيرهم.

ومثل هذا الحسم والوضوح فى النصوص التى تحكم بأزلية الطبيعة نجدهما فى النصوص التى تحكم بأبديتها وعدم فنائها وانقضائها، باعتبارها فعلاً للمبدأ الأول الذى لايفنى ولا ينقضى، لأن الفلاسفة يرون أن «هذا النحو — من الفعل — مما لانهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى، ولذلك ليس يصدق على شئ منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل فى الوجود ولا فى الزمان الماضى، لأن كل ماانقضى فقد ابتُدِئ ومالم يبتدأ فلا ينقضى، وذلك أيضاً بَيِّن فى كون المبدأ والنهاية من المضاف، ولذلك يلزم من قال إنه لانهاية لدورات الفلك فى المستقبل ألا يضع لها مبدأ، لأن ماله مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر فى الأول

---

(١) المصدر السابق ص ٨.

(٢) المصدر السابق ص ٨.

والآخر، أعنى ماله أول فله آخر ومالا أول له فلا آخر له، ومالا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة ومالا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له . .»[١] .

وحديث ابن رشد عن عدم انقضاء جزء من أجزاء العالم « بالحقيقة» سيأتى تفسيره عندما نعرض لمعانى «الخلق المستمر » و «الوجود » و « العدم» عنده، وكيف رأى الأزلية والأبدية بالجنس لهذه الموجودات، أما « الحدوث» فهو بمعنى « التبدل » و « التغير» و « التحول » الذى لايحمل معنى العدم والفناء والانقضاء . .

وكما سبق أن قلنا : فإن ابن رشد يرى فى هذه الأزلية والأبدية، بالنسبة للطبيعة، النظرة المتفقة مع إضفاء صفات الكمال على المبدأ الأول ، ويقول فى ذلك إننا : «وإذا قلنا إن الأول لايجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى ، لأنه نقص، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث، مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لامن الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل ؟ فهذا كله كما ترى لايخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات فكيف، يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية ؟ ؟ كما يستمر وجوده أعنى الفاعل إلى غير نهاية ؟ ؟ . . فإن من لايساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لايحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود ، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شىء، أعنى ألا يكون على وجوده الكامل»[٢]

فأزلية الطبيعة هنا وأبديتها، يتحدث عنهما ابن رشد حديث اليقين، بل ويراهما النتاج الطبيعى للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل أول فى هذا الوجود ، والأمر اللازم لكل من يسلم بكمال هذا المبدأ الأول .

(١) المصدر السابق ص ٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

٢ ـ نظرية الخلق المستمر

ونظرية ابن رشد فى الخلق المستمر تستحق اهتماماً أكبر فى الدرس والبحث إذا شئنا تأصيلا عربيًّا إسلاميًّا لفكرنا الفلسفى الحديث فى هذا الموضوع. فنحن نلتقى فيها بوضوح فكرى على درجة عالية من النضج يعالج به صاحبه العديد من النقاط ، مثل :

١ ـ أن الكون لم « يخلق » و « يوجد » و « يحدث » دفعة واحدة ، وأن العلة الأولى لم تنجز هذا العمل فى فترة زمنية محدودة ومحددة ثم فرغت منه ـ كما صورت ذلك قصة « الخليقة » فى « العهد القديم » ـ وإنما الواقع هنا أن عمليات الإيجاد والخلق والتحول والتبدل والتغير والتطور هى عمليات أزلية وأبدية ومستمرة فى هذا الوجود ، هذا مايراه ابن رشد ، ويرى أن الفلاسفة قد اتفقوا عليه « ذلك أنهم ألفَوْا "كون" الواحد الحاضر "فساداً" لما قبله ، وكذلك "فساد" الفاسد منهما ألفَوْه "كوناً" لما بعده ، فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره وإنما هو متغير فى المكان بأجزائه ، أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما وكون الكائن »[1]

ذلك لأن تصور « كون » الأشياء أو « وجودها » دفعة واحدة هو التصور الذى أخذ به رجال اللاهوت غير المسلمين ، والأشعرية من متكلمى المسلمين ، وهو التصور الذى يرفضه ابن رشد ، لأنه مبنى على نظرية « الخلق من العدم » التى تستلزم أن يكون للوجود وفعل الفاعل الأول بداية ، وأن يكون هناك « عدم » سبق هذا الوجود ، وأن يتعلق فعل الفاعل الأول بهذا « العدم » فيحوله إلى « وجود » ، وهو مايراه ابن رشد أمراً مستحيلا إذ الفعل عنده لايتعلق « بالعدم » لأن « العدم ليس « محلا » يقبل تعلق الفعل به ، كما أن « الموجود بالفعل » لايتعلق به الفعل على سبيل الإيجاد لأن هذا تحصيل حاصل ، وإنما يتعلق فعل الفاعل بحالة ثالثة ودرجة أخرى غير حالتى « العدم » و « الوجود بالفعل » ، وهى حالة « الإمكان » أى

---

(١) المصدر السابق ص ١٩ .

« الوجود بالقوة » فيصل بها إلى حالة « الوجود بالفعل » إذا كان الأمر خاصاً بالإيجاد ، وفى حالة ما إذا كان التحول إلى العكس فإن فعل الفاعل يتعلق بالموجود الممكن عدمه حيث يطرأ العدم تبعاً لهذا التعلق، وهكذا باستمرار... ذلك « . . . أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه ، فإن الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشيء الممكن ، وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل لا ينبغى أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل . . . إنه يظهر أن كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره ، وأن لا يتكون شيء من غير شيء ، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى الفعل ، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجوداً ، ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى نقول فيه : إنه يتكون ، فبقى ألا يكون هاهنا شيء حاصل للصورة المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها »[1] .

وفى نظر ابن رشد أن هذه الاستمرارية والديمومة الأزلية الأبدية لعمليات الخلق والفعل هذه ـ أى الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، ومن الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، و « الكون » و « الفساد » الدائم ـ الوجود هو المتناسب مع اعترافنا بوجود فاعل أول قديم فى هذا الوجود . إذ أن « الفاعل الواحد إن كان أزلياً ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلى لا فى وقت دون وقت ، فإن الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل مُحدَث ضرورة ومفعوله مُحدَث ضرورة ، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام »[2] .

٢ ـ ولذلك يرفض ابن رشد أن يكون تصور « الأشعرية » عن « الحدوث » وقولهم إن الوجود قد وجد من غير شيء وأنه مخترع ، يرفض أن يكون هذا هو تصور الإسلام لهذا الموضوع ، ويسلك فى ذلك منهجه الذى سبق أن فصّلنا

(١) المصدر السابق ص ٣١ .
(٢) المصدر السابق ص ٨٣ .

القول فيه ، فيرى أن الشرع قد مثل للجمهور عملية « الحدوث » فى هذا المقام على نحو « الحدوث » المألوف والمعروف فى هذه الحياة لهذا الجمهور ، ثم سكت عن ما هو أعلى من ذلك فى مراتب الفكر ، ليدع للخاصة إمكانيات اللقاء مع معجزات العقل ومعطيات البرهان . . فيقول : إنه « ينبغى أن نعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع هاهنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الأشعرية صفات نفسانية ، وتسميها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شىء آخر ، وفى زمان ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ) . الآية [1] . . وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور . وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مُخْتَرَعَةٌ وحادثة من غير شىء فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة ، من قال منهم بحدوث العالم ومن لم يقل . فما قالوه [الأشعرية] إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ، ولا يقوم عليه برهان . والذى يظهر من الشريعة هو النهى عن الفاحص التى سكت عنها الشرع ، ولذلك جاء فى الحديث : « لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا : هذا خَلَقَ الله ، فمَنْ خَلَقَ الله ؟ » فقال : « إذا وَجَدَ أحدكم ذلك فذلك محض الإيمان » . . فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ، ولذلك قال : « فذلك محض الإيمان » . . [2] فالذين توجه الشرع إليهم بالنهى عن الخوض فى هذه الفاحص هم الجمهور لا أصحاب صناعة الحكمة والبرهان .

ومعنى قول ابن رشد هذا أن هناك نوعين من الحدوث : ذلك الذى تحدثت عنه ظاهر الشرع ، وهو حديث مسوق للجمهور . أما الحدوث المتعلق بفعل الفاعل الأول فهو ليس حدوثاً بالجنس [3] . وإنما هو حدوث بالأجزاء

(١) فصلت : ١١ وتمام الآية : (... فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) .

(٢) تهافت التهافت ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٣) أى ليس حدوثاً بالذات .

لأن المادة قديمة والطبيعة أزلية ، وإنما الحادث هو عمليات « الكون » و « الفساد » الدائمة والمستمرة . فجهة تعلق الفعل بالفاعل هنا ليست الحدوث بالجنس ، بل الأزلية بالجنس والحدوث بالأجزاء ، إذ « الجهة التي منها أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس ، والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لا زماً عن وجود فاعل قديم ، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث . . » [1] و « وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلى بالجنس حادث بالأجزاء ، وذلك أن كل فاعل قديم عندهم إن صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم ، وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول » . [2] أى أن فى الحكم للفاعل بالقدم والأزلية ما يستلزم الحكم للفعل بالأزلية بالجنس ، وليس صحيحاً استدلال المتكلمين على قدم الفاعل بحدوث فعله بالجنس ، إذ الأمر على العكس من ذلك ، والحدوث هنا بالأجزاء فقط .

وبرغم ذلك ، فإنه ليس هناك ما يمنع من تسمية الفاعل الأول « بالمُحْدِث » وفعله « بالمُحْدَث » ، لأن هذا الفعل مع قدمه بالجنس فهو فى حدوث دائم بالأجزاء ، وليس لهذا النوع من الحدوث أول ولا منتهى . ومن هنا نستطيع أن نقول : « إن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد الإحداث المنقطع [والإحداث المنقطع هو رأى الأشعرية] وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه ، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم ، وإنما سمّت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذى هو من شىء وفى زمان ، وبعد العدم . » [3] فهنا إذاً حدوث وإحداث يختلف جذريّاً عن مفهوم المتكلمين عن هذه المصطلحات . .

٣ — وبما أن ابن رشد قد نفى وجود « الحادث بالجنس » فلقد كان ضروريّاً أن ينفى كذلك وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » ، وهو قد

---

(١) المصدر السابق ص ١٨ .
(٢) المصدر السابق ص ١٩ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٤ .

فعل ذلك من خلال نصوص كثيرة قدم فيها تصوراً محدداً لمعنى « العدم » و« الوجود » والعلاقات الجدلية بينهما ، فالوجود عنده : وجود بالقوة ، تكون فيه الذات في حالة « الإمكان » ، وهذا هو « العدم » ، ووجود بالفعل يحدث للوجود بالقوة بواسطة الفاعل ، وهذا هو معنى « الإيجاد » و« الفعل » و« الخلق » و« الإحداث » . . . إذ « الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد وألا يوجد ، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة . ولهذا قالت المعتزلة : إن المعدوم هو ذات ما . وذلك أن العدم يضاد الوجود ، وكل واحد منهما يَخْلُفُ صاحبه : فإذا ارتفع عدم شيء ماخَلَفَه وجوده ، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه . ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً ، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود ، فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود كالحال فى انتقال الأضداد بعضها إلى بعض ، أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه . . » [1] .

وفكرة ابن رشد عن استحالة وجود « العدم المحض » ، بمعنى « الفناء المحض » لها أهميتها من زاوية نفيه حدوث نهاية لهذا الوجود ، بقدر أهميتها من زاوية نفيه وجود بداية لهذا الوجود ؛ وعنده « أن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارئ ، وواقع عن الفاعل ، لكن لا بالقصد الأول — كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض — بل العدم عندهم طارئ عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التى هى ضد . . ولا يمتنع الفلاسفة — من هذه الجهة — أن يعدم العالم ، بأن يُنْقَل إلى صورة أخرى ، لأن العدم يكون هاهنا تابعاً وبالعرض . وإنما الذى يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا ، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات » [2] .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٠ ، ٤١ .

فليس بين حالَتي «العدم» و «الوجود» — بهذا المفهوم — انفصال وانفصام تام، وإنما بينهما علاقات جدل واقتران، تعمل فيهما قوة الفعل باستمرار مُحَوِّلَةً أحدهما إلى الآخر، والعكس، هكذا باستمرار .. ذلك «أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم، وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم، ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم، لأن العدم ليس بفعل، ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم، لأن ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج إلى إيجاد ولا إلى مُوجِد، والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حدوث المحدث . فكذلك لا ينفك من هذا الشك إلا أن يُنَزَّل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم، ولا يزال بعد يقترن، كالحال في وجود الحركة، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك، والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري سبحانه، فضلاً عما دون العالم العلوي، وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات، فإن المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها»[1] .

وهكذا يخلص ابن رشد من حديثه في «الوجود والعدم» إلى رأى يراهما فيه على حال من الاقتران والتفاعل كحال خلايا الجسم الإنساني الحي، يدوم فيها الإيجاد والإعدام، بمعنى التحول والتطور الدائم، وهو حال الكون جميعه في نظر أبي الوليد . . ويحدثنا أن في هذا الرأي الخلاص من الشكوك والشناعات التي تلزم الذين قالوا بتعلق فعل الفاعل الأول بالإيجاد المطلق أو العدم المطلق والمحض، فالشكوك والشناعات «أمر يلزم ضرورة من قال إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق، أعنى بإيجاد شيء لم يكن قبل، لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل، بل اخترعه اختراعاً، وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ماهو بالقوة إلى أن يُصَيِّرَهُ بالفعل، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين، أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فينقله

---

(١) المصدر السابق ص ٤٤ .

من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه . وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الايجاد والإعدام »[1] .

وهكذا تصور ابن رشد الطبيعة أزلية أبدية ... وتمثل لنا في تصوره هذا الفكر الفلسفي الإسلامي الذي جاء ثمرة لاستخدام البرهان وأدوات صناعة الحكمة في فهم النصوص الكلية التي جاء بها الإسلام في هذا المقام . . كما فسر على ضوء هذا التصور كل مصطلحات « القدم » و « الحدوث » و « الإيجاد » و « الإعدام » ، دون أن يكون في هذا الموقف تناقض أو تعارض مع الاعتراف بوجود فاعل أول وعلة أولى في هذا الوجود .

(١) المصدر السابق ص ٣٧ ، ٣٨ وكثير من صفحات الكتاب ترد فيها هذا المفهوم مثل ص ٤٠ ، ٥٨ ، وغيرها .

الفصل السادس

ابن رشد و .. وحدة الوجود ..

وفى سبيل اكتمال عناصر التصور الرشدى لله والعالم ، لا بد من حديث عن موقفه من العلاقة بينهما . وهل نحا فى ذلك نحو الذين قالوا بالتشبيه والتجسيد فآمنوا بوجود الذات الإلهية مُتَحَيِّزَةً فى حَيِّز أو قائمة فى جهة من الجهات ؟؟ ومن ثَمَّ رأوا بانفصال المؤثر والفاعل فى هذا الكون عن أثره وفعله ؟؟ أو أنه قد نحا نحو الذين قالوا بوحدة الوجود . وحدة الفاعل والفعل . والمؤثِّر والأثر ، والحق والخلق ؟ ؟

ولقد كان طبيعيًّا أن يرفض ابن رشد . الفيلسوف ، الموقف الأول لأنه ، قد انطلق نحو بناء تصوره لهذه الأشياء من منطلق التوحيد والتنزيه والتجريد فى أرق صورها . ومن التصورات الفلسفية لهذه المسائل . . ومن ثم كان البحث عن موقفه من قضية « وحدة الوجود » هو السبيل للوصول إلى حقيقة تصوره للعلاقة بين الله وبين هذا الوجود . . ومن هنا تأتى أهمية هذا المبحث خطورة هذه الجزئية . إذ بها يكتمل لنا ذلك التصور الرشدى الذى نراه أرضاً مشتركة ما بين التصور الفلسفى المادى والتصور الفلسفى المثالى الدينى فى هذا المقام . .

ونحن فى معالجتنا لموقف ابن رشد هذا . سنحاول الوصول إلى جوهر موقفه . ونصوصه الصريحة فى هذه القضية الهامة . عَبْر حديث موجز نعرض فيه رأيه فى قضيتين نراهما على صلة وثيقة بهذا الموضوع ، ونعتقد أنهما بالنسبة له أشبه بالمقدمات التى تستطيع إلقاء الضوء على فكر فيلسوفنا حيال هذا المبحث . . وهاتين القضيتين هما :

١ — موقف ابن رشد من قضية النفس ، وبالذات من حيث الوحدة والكثرة ، وعلاقة الوحدة بالكثرة ، والعكس .

٢ — حديثه عن السماء ، وحياتها ، وحركتها ، ومصدر هذه الحركة ، وما

قدمه فى هذا الموضوع مما له صلة بوحدة الوجود .

* * *

١ ـــ النفس بين الوحدة والكثرة

ونحن نجد ابن رشد يقدم لنا تفكيراً متكاملا إزاء قضية النفس ، وإن كان ينبه إلى أن « الكلام فى أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم »[١] .

فهو أولا ، يعترف بوجودنا النفس ، لأن « للموجودات وجودين : وجود محسوس ، ووجود معقول »[٢] . كما أن « للصور وجودين : وجود معقول إذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس إذا كانت فى هيُولى . »[٣] ، وبناء على ذلك فإن « النفس هى : ذات ليست بجسم، حية ، عالمة، قادرة ، مريدة ، سميعة ، بصيرة ، متكلمة »[٤] .

ثم ينتقل ابن رشد بعد ذلك لحديث مستفيض عن إيمانه بوحدة النفس، وتفسيره لتعددها ، وتبيان لعلاقة كثرتها بوحدتها ، ودحض لوجهات النظر التى ترى تعدد جوهر النفس ، ووجود نفوس متعددة لا نفس واحدة .

وهو يرى أن الفلاسفة يقولون بوحدة النفس، وأن التعدد إنما جاء من قبل المادة والقوابل التى حلت بها النفس، وأن ذلك عرَض تعود بعده النفس إلى الوحدة ، عندما يقول : « وأما وَضْعُ نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم ، لأن سبب الكثرة والعددية هى المادة عندهم ، وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة ، وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال »[٥] .

ثم يمضى ليزيد الأمر إيضاحاً بقوله : « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد ،

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .
(٤) المصدر السابق ص ٥٧ .
(٥) المصدر السابق ص ١٠ .

وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهي النفس ، فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد : لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد ، واحداً بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس ، فإذاً مُضْطَرٌّ أن تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة ، والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية ، أعني القسمة ، من قبل المواد . فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة : فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد . وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع . فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة ، كثيرة من جهة ، كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها . وأما قوله [الغزالي] إنه لا يُتصور انقسام إلا فيما له كمية ، فقول كاذب بالجزء ، وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات ، فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا ، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام ، وكذلك الصور ، والنفس هي منقسمة بالعرض ، أي بانقسام محلها ، والنفس أشبه شيء بالضوء ، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الأجسام ، كذلك الأمر في الأنفس مع الأبدان »[1] .

ثم يتحدث ابن رشد عن صفات النفس ، وكيف أن تعدد هذه الصفات لا يوجب تعدد النفس ، فيقول : « إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ، وذلك أنهم يعتقدون أنها دَرّاكة ، مريدة ، محرِّكة ، وهم معتقدون ، مع هذا ، أنها ليست بجسم ، والجواب : أنهم ليس يرون أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات ، بل يرون أنها صفات ذاتية ، ومن شأن الصفات الذاتية ألا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكثّر بالجهة التي يتكثّر المحدود بأجزاء الحدود[2] ، وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس »[3] .

ثم يعرض أبو الوليد لكل الأسباب التي تعترض للنفس الواحدة بالكثرة ،

(١) المصدر السابق ص ١٠ ، ١١ .
(٢) أي المعرَّف بأجزاء التعريف .
(٣) تهافت التهافت ص ٧٧ .

ولكل الآراء التي قيلت في هذا المقام ، فيقول : « فإن قيل : فما تقول أنت في هذه المسألة ، وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة ؟ فما تقول أنت في ذلك ؟ ؟ . . فإنه قد قيل : إن فرق الفلاسفة يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال: إن الكثرة إنما جاءت من قِبَل الهُيُولى .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : من قِبَلِ الوسائط .

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط .

قُلْتُ : إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ، ولكن لسنا نجد لأرسطو ولمن شُهِرَ من قدماء المشائين هذا القول الذي نُسِبَ إليهم ، إلا « لفرفوريوس الصوري » صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حُذَّاقهم »[1]. والذي يجري عندي على أصولهم : أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة أسباب ، أعني المتوسطات ، والاستعدادات ، والآلات ، وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه ، إذ كان كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة » .[2]، وإذا كانت « الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية ، وأما اختلاف الأشياء من قِبَل أعراضها فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهرية ، كمية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات »[3] . فإن ابن رشد لا يدع مجالاً بنصوصه هذه لشاك في قوله بوحدة النفس في هذا الوجود ، بل إننا نراه يرفض رأي ابن سينا الذي حكاه عنه الغزالي حول وجود نفوس متعددة ، ويراه أرضية فكرية لكل من قال بتناسخ الأرواح ، فيقول: « وأما مايحكيه عن ابن سينا ، أنه يُجَوِّزُ نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح ،

(١) أي لم يكن من حذاق الاتجاه المشائي في الفلسفة ، وذلك لأن « فرفوريوس »(Pheorphyry) كان من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة الذين ساهموا في ترقيتها وتطويرها بعد أفلوطين . وابن رشد يدلل هنا على تمييزه الدقيق بين تيارات الفلسفة اليونانية ، على عكس كثير ممن تقدمه من فلاسفة المسلمين .

(٢) تهافت التهافت ص ٦٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٦ .

ولا يقول به أحد من الفلاسفة. وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم ، فلا يلزم الفلاسفة شىء مما ألزمهم [الغزالى] من قبل هذا الوضع ، أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل . ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص ، وأنها باقية »[1] .

وهكذا نجد الموقف الرشدى الواضح إلى جوار وحدة النفس بالفعل ، على الرغم من تعددها الناشىء بالعرض عن تعدد المادة والمحل . . إلخ . . . . وهو موقف إذا أضيف إلى تصوره للذات الإلهية ، الذى سبق أن عرضنا له فى الفصل الرابع ، نجد أن هذا الحديث إنما يقودنا شيئاً فشيئاً ، وعبْر هذه الجزئيات إلى استكمال تصوره للوجود ، ومن ثم معرفة رأيه فى وحدة الوجود .

* * *

٢ ــ الوجود الحى

أما الجزئية الثانية التى وعدنا بالحديث عنها فى هذا الفصل ، فى مقام التمهيد لعرض رأى ابن رشد وجوهر موقفه من قضية وحدة الوجود ، فهى قضية السماء ، ووصفه لها بأنها حية ، وأنها حيوان ، ودلالة هذا التصور لهذا الجزء من أجزاء الوجود ، فيما يتعلق بقضيتنا التى نبحث فيها الآن .

فابن رشد يرى « أن الجرم السماوى حيوان » [2] ، بل يرى أن للجماد فعلا ، وإن لم يكن صادراً عن عقل ، وأن « الجماد إذا نفى عنه الفعل فإنما ينتفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والإرادة ، لا الفعل المطلق »[3] . و « أن سائر الأجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية »[4] .

غير أن الأهم لنا هنا ليس تقرير ابن رشد حياة السماء وسائر الأجزاء

---

(١) المصدر السابق ص ٧١ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٢ .
(٤) المصدر السابق ص ٥٦ .

والموجودات المتحركة — وكل الموجودات متحركة — وفعلها ، وإنما الأهم عندنا هنا هو رأيه فى مصدر هذه الحركة ، فهو يراها حركة ذاتية صادرة من طبيعة الجسم الحى ، لا من خارجه ، وذلك عندما يقول: « إن كل كُرَةٍ من الأكُر السماوية فهى حية ، من قِبَل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها ، من جهات محدودة ، لا من أى جهة اتفقت ، وكل ماهذا صفته فهوحى ضرورة ، أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية ، يتحرك فى المكان من قِبَل ذاته، من جهة محدودة منه، لا من قِبَل شىء خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته ، وأنه يتحرك معاً إلى وجهين متقابلين ، قطعنا أنه حيوان . وإنما قلنا: لا من قِبَل أى شىء خارج ، لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس إذا حضره حجر المغناطيس من خارج ، وأيضا فهو يتحرك أيضا إليه من أى جهة اتفقت »[1] .

وهكذا نجد أنه :

* إذا كانت الذات الإلهية والمبدأ الأول : عقلا ، ونظاماً ، وغاية ، ومحركاً.
* وإذا كانت النفس واحدة فى جوهرها ، وإن تعددت بالعرض والقوابل . .
* وإذا كانت الحركة ، التى هى من طبيعة الموجودات ، حركة ذاتية بسبب طبيعة الموجود أو علاقاته بالموجودات الأخرى . . إذا كان الأمر كذلك عند ابن رشد ، استطعنا أن نجمع فى يدنا الخيوط الضرورية التى ستقودنا لموقفه الصريح والواضح والمحدد من قضية وحدة الوجود ، وأن نقدم كذلك بين يدى نظريته هذه بالمقدمات الضرورية ، التى ربما كانت أكثر من مقدمات ، إذ هى بمثابة الأجزاء الأساسية من البناء الفكرى المعبّر عن تصوره الخاص لهذا الموضوع .

* * *

فإذا ما انتقلنا إلى صلب القضية ، وابتغينا معرفة جوهر رأيه ، وجدنا

(١) المصدر السابق ص ١٥ ، ١٦ .

أنه قد بقيت علينا مهمة عرض وجهة نظره فى مختلف أجزاء الوجود ، من حيث وحدتها وكثرتها ، بحيث يكتمل لدينا تصوره للعلاقة بين هذه الأجزاء ، وندرك من خلاله تصوره لنوع الوحدة التى تؤلف بين هذه الأجزاء .

وكما وجدنا فى نصوصه التى سقناها فيما تقدم من الوضوح والحسم ، بل والكثرة ، مالا يدع مجالاً للشك فى فهم موقفه وتفسير مراميه ، فإننا سنجد هنا كذلك من كثرة النصوص ووضوحها ما يقنعنا تمام الاقتناع بأن ابن رشد قد قال صراحة ، وبصوت مسموع ، بوحدة الوجود .

وقبل أن نعرض لهذه النصوص نود أن نشير إلى أن بعض الدراسات التى قدمت عن ابن رشد قد أشارت ، صراحة أو ضمناً ، إلى موقفه هذا ، وإن لم تفرد لهذا الموضوع الحديث الذى يحسم الخلاف فيه . . أو أنها قد أشارت إليه إشارات المشكك فى انحياز أبى الوليد إلى هذا الاتجاه .

فهناك من يرى « أن ابن رشد يقول : إن جميع الموجودات تتجه ، بسبب من أنها تنطوى على الطابع العقلى ، إلى الاتحاد على نحو ما مع الله ، وهو ذات واحدة لا تركيب فيها ؛ بل إن الأجسام غير الحية يمكن أن تصعد بوجه ما ، نحو هذه الذات العليا ، مادامت تنطوى هى الأخرى ، على طابع عقلى . إذن فجميع الأشياء تتوق إلى الاتحاد مع أحد هذه المعانى الخالصة التى تتحد حقيقة مع الذات الإلهية ، ولا تكوّن معها إلا شيئاً واحداً » . ولكن مع التشكيك فى أصالة هذا الموقف الفكرى لابن رشد بالقول : « لكن نظرية المشاركة فى الكمال عند ابن رشد . ربما لم تكن فى حقيقة الأمر سوى صدى خافت لنظرية أفلاطونية حديثة تسمى بنظرية العودة إلى الله »[1] .

وهناك من يرى أن ابن رشد قد قال بوحدة ، ولكن بالوحدة العقلية فقط لهذا الوجود ، وينسب قوله هذا إلى تأثيرات رواقية ، ويقول إن لديه « نزوعاً معيناً واتجاهاً خاصاً نحو رأى معين فى وحدة الوجود »[2] .

* * * *

ونحن نعتقد أن النصوص الكثيرة التى سقناها لابن رشد ، وبالذات تلك

---

(١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد) ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) د. محمد بيصار (فى فلسفة ابن رشد. الوجود والخلود) ص ٦٧ ، ٥٦ ، ٧٤ ، ١١٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

التي سنوردها هنا كفيلة بجلاء موقفه من هذه القضية إلى حد بعيد . . وهو الموقف الذي نرى فيه انحيازاً كاملا لصف القائلين بوحدة الوجود ، لا من الناحية العقلية فحسب ، بل والحسية كذلك . .

ولعل مما يعيننا على عرض وجهة نظره هذه ، ويساعدنا على تلمس جوانب موقفه ، أن نعرض لنصوصه هذه مقسمة على عدد من النقاط . .

(ا) فهو إذا أراد الحديث عن ترابط أجزاء العالم ، نراه يشبهه بالمدينة الواحدة ، التي يعود سر بقائها إلى وحدتها ، فيقول : « وبالجملة : الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار ، فإنها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة ، فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة ، وتؤم غرضاً واحداً ، وإلا لم تكن واحدة . وكما أن من هذه الجهة يكون بقاء المدينة ، كذلك الأمر في العالم » [1].

ويكرر هذا المعنى كثيراً ، وفي أماكن كثيرة ، مثل أن يقول : « والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة . . » [2] .. إلخ .

(ب) وتشبيه آخر يقرّب به ابن رشد والفلاسفة القدماء إلى الناس فكرة وحدة العالم ، وهو تشبيهه بالحيوان الواحد ، والحديث عن القوة الروحانية السارية فيه ، والرابطة لأجزائه جميعها ، وهي القوة التي سبق أن رأيناه يعبر عنها « بالعقل » و « النظام » و « المحرك » و « الغاية » ، فنراه يقول : « إن سائر الأجسام السماوية حتى كثيبها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية ، فاعتقدوا (الفلاسفة) لمكان ارتباط هذه الأجسام ببعضها ، ورجوعها إلى جسم واحد وغاية واحدة ، وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد » . . [3] ثم يمضي ليزيد هذا الأمر إيضاحاً فيقول : « وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول ، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً ، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد ، المختلف القوى والأفعال ، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤١ تحقيق : د. عثمان أمين طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م.

(٢) تهافت التهافت ص ٦١ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦

عن الأول فأمر أجمعوا عليه ، لأن السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوان واحد ، والحركة اليومية التي بجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان ، والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان ، وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً ، وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحداً . وهو سلامة الحيوان ، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين ، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه . بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه : إنها جسم واحد ، وقيل في القوى الموجودة فيه : إنها قوة واحدة . وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد . فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال ، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية ، بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهي سارية في الكل سريانا واحداً ، ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب»[١] .

ثم يتحدث ابن رشد عن علاقة الأجزاء والكثرة بالوحدة في العالم ، فيرى أن «من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلابد أن يكون واحداً بالذات ، وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه . أعني بسيطاً . ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحداً . ولذلك يقول الإسكندر : إنه لا بد أن تكون هاهنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم . كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض . والفرق هاهنا أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل أن الرابط قديم . والرباط الذي بين أجزاء الحيوان هاهنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع »[٢] .

(١) المصدر السابق ص ٦٠ ، ٦١ والفيض هنا لا ينصرف إلى النظرية المعروفة بهذا الاسم ، والتي يرى أصحابها صدور المادة الأولى عن العقل الأخير ، أو صدور الصور عنه كذلك ، لأن ابن رشد لا يقول بهذه النظرية ، بل يهاجمها في (التهافت) ويرى أن الفارابي هو الذي ابتدعها .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(حـ) والذين قالوا : إن ابن رشد قد قال بوحدة عقلية للوجود ، قد انطلقوا في قولهم هذا من مجموعة كبيرة من نصوصه، نراها في (تلخيص ما بعد الطبيعة) و (تهافت التهافت) و (فصل المقال) . .

ذلك أن ابن رشد بعد أن رأى المبدأ الأول : عقلا . . نراه يسوى بين العقل والمعقول . فالمبدأ الأول ، أي العقل عندما يعقل غيره ، فهو يعقل ذاته ، لأن الغير ، كل الغير ، موجود في ذاته على نحو أشرف ، فذاته هي الغير ، والغير هو ذاته . . وهذا هو المنطق البسيط لمن يسوى بين عقل الغير وعقل الذات ، و بين العاقل والمعقول. والتفاوت هنا في الشرف والمرتبة ، لا النوع والماهية.

أما نصوص ابن رشد الدالة على ذلك فهي كثيرة جداً ، نختار هنا بعضها . مثل قوله : « إن العاقل والمعقول واحد . . »[1] وقوله : « أما أن كل واحدة من هذه المبادئ يعقل ذاته ، فذلك بيّن من أن العقل فينا لمّا كان هذا شأنه . أعني أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته ، إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات ، وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه . فكم بالحرى أن يكون هذا الأمر هكذا في هذه المعقولات المفارقة ؟ لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة ماليس منطبعاً في هيولى ، و إن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى ، فأحرى أن يكون الأمر كذلك في العقول المفارقة التي ليس لها تعلق بالهيولى أصلا . ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر في معنى الاتحاد مما هو فينا . لأن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى »[2] .

وإذا كان هذا حال العقول المفارقة مع معقولاتها ، وعلمنا اتحاد العقول المفارقة مع المبدأ الأول بالنوع والماهية . علمنا بالتبعية أن هذا هو حال المبدأ الأول مع معقولاته التي هي كل الوجود . وابن رشد يصرح بذلك عندما يذكر أنه « يلزم ألا يكون معقول العقل الفاعل[للعقل الفعال] شيئاً أكثر من معقول

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٣ .
(٢) المصدر السابق ص ١٤٢ .

العقل الفعال ، إذ كان هو وإياه واحداً بالنوع ، إلا أنه يكون بجهة أشرف »[١] .

بل يرى ابن رشد أن اتحاد العقل المبرأ عن المادة بمعقوله هو أكثر بداهة من اتحاد عقلنا المتصل بالمادة بمعقوله ، عندما يقول : « إن العاقل والمعقول هو شيء واحد فى العقل الإنسانى ، فضلا عن العقول المفارقة »[٢] .

(د) ويتحدث عن الفلاسفة فيقول : « والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ ، لكن ذاته عندهم هى جميع العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها »[٣] .

ونحن نبصر فى هذا النص الأخير مرتبة جديدة عند ابن رشد فى وحدة الوجود تتخطى وحدة الوجود العقلية إلى وحدة الوجود الحسية ، « فذات الأول » ليست « جميع العقول » فقط ، بل « جميع الموجودات » كذلك . . ومن هنا نعتقد أن ابن رشد قد قال بوحدة للوجود أكثر من الوحدة العقلية ، وأنه قد جعل « المبدأ الأول » هو والوجود شيئاً واحداً ، سواء أكان ذلك فى نطاق العقل أم الحس ، وإن كان قد حرص على أن يذكر دائماً الفرق فى المرتبة والشرف بين « ذات الأول » و بين « جميع الموجودات » .

فهو يتحدث عن مذهب الحكيم أرسطو فى هذه الوحدة التى تعطى الموجود معنى الوجود ، فيقول : « . . . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة والمُعْطَاةُ فى موجود موجود ، وجود ذلك الموجود ، وترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود من الأشياء الحارة ، عن الحارّ الذى هو النار ، وترقى إليها . وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، وقال : إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة من جهة ، سبب الكثرة من جهة »[٤] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٥ .
(٢) تهافت التهافت ص ٤٨ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٣ .
(٤) المصدر السابق ص ٤٨ .

وهكذا نجد أنه إذا كان «عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها ، وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره ».[١]

فإن ابن رشد يمضى بنا ليقول : «وقد حكينا مذهب القوم فى الجمع بين قولهم : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وأنه يعرف جميع الموجودات ، ولذلك يقول بعض مشاهيرهم : إن البارى تعالى هو الموجودات كلها ، وأنه المنعم بها »[٢].

(هـ) ثم يمضى ابن رشد ليبلغ قمة الوضوح والحسم فى هذا النص الذى يلخص فيه مذهب الفلاسفة ، ويزاوج بينه وبين مذهب الوحدة لدى الصوفية ، عندما يقول : « وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة ، ولما كان العقل ، بما هو عقل ، إنما يتعلق بالموجودات ، لا بالمعدومات ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق علمه بها ، إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها ، وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات ، فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها ، وتعلق علمه على نحو تعلق علمنا بها مستحيل ، فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا به ، لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود . فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا بها ، فللموجود إذاً وجودان : وجود أشرف . ووجود أخس ؛ والوجود الأشرف هو علة الأخس ، وهذا هو معنى قول القدماء : إن البارى تعالى هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها ، والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية : لا هو إلا هو . ولكن . . هذا كله هو من علم الراسخين فى العلم ، ولا يجب أن يُكْتَبَ هذا ، ولا أن يُكَلَّفَ الناس اعتقاد هذا ، ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ، ومن أثبته فى غير موضعه فقد ظلم . كما أن من كتمه عن أهله فقد ظَلَمَ »[٣] .

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٢ ، ١١٣ .

ونحن هنا نلاحظ التعاطف الذى يحكى به ابن رشد رأى القدماء هذا — ولقد سبق حديثنا عن وقوفه على أرضهم الفكرية — وكذلك التعاطف الذى يحكى به رأى رؤساء الصوفية في الموضوع . بل إنه يحكيه كثمرة ونتيجة للمقدمات التى ساقها فى هذا الباب ، والتى سبقت إشارتنا إليها فيما تقدم من صفحات . بل مالنا نذهب مذهب الاستنتاج على حين هو يكفينا هذه المئونة فيقول لنا إن هذا الرأى صائب وإنه عِلمٌ ، وعِلمُ الراسخين فى العلم . أصحاب القدرة على التأويل لظاهر النصوص . على وجه التحديد .

(و) وكان لا بد لابن رشد ، كما صنع عندما عرض لوحدة النفس وتعددها ، من أن يتحدث هنا عن علاقة الوحدة بالكثرة فى الوجود . وكيف تعود الكثرة إلى الوحدة . وكيف تصبح الوحدة سر الكثرة وعينها . .

ونحن واجدون لديه الكثير من النصوص والصياغات فى هذا المقام . . فهو يتحدث عن أن مذهب الحكيم أرسطو يقرر « أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل ارتباط المادة مع الصورة . وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض ، فإن وجودها تابع لا رتباطها . وإذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود ، وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد ، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته ، فواجب أن يكون هاهنا واحد منفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته ، وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها »[1] . كما يقول : « ولا بد أن كل كثرة إنما يكون منها واحد ، فوحدانيته إقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد ، وأن تلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً هى معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط »[2] .

ومن هنا ، وانطلاقاً من هذا المفهوم يفصل لنا ابن رشد فى تلك القضية التى شغلت الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلا من الزمن ، وهى العلاقة بين الواحد الفاعل والأفعال المتعددة . فيقول : إن « القضية القائلة : إن الواحد لا يصدر

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ .

عنه إلا واحد ، قضية صادقة ، وإن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً »[١] . . . كما يقول : إن « العقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول »[٢] . وذلك لأن « الوحدانية هي فعل واحد في نفسه كثير لكثرة القوابل له »[٣] .

* * *

وهذا الموقف الرشدى الواضح إلى جانب وحدة الوجود ، والذى قرر فيه أبو الوليد أن الحق إلى جانب الذين رأوا أن ذات الله هي كل الوجود والموجودات ، وأن المبدأ الأول والعقل والنظام والمحرك هو نفس المعقولات التي هي الوجود ، وأنه هو الروح السارية في الوجود الحي ، أي الكون والعالم . .

إن هذا الموقف قد باعد بين ابن رشد وبين التصور التجسيدى والتشبيهى الذى رأى أصحابه في ذات الله شيئاً مُتَحَيِّزاً يمارس تأثيره من خارج هذا الوجود . . . وإذاً فالتصور الرشدى لذات المبدأ الأول القديم ، إلى جانب قوله بأزلية الطبيعة وقدمها ، إلى جانب قوله بوحدة هذه الذات والطبيعة . . كل ذلك يكون لنا تصوراً متكاملا لا نحسب إلا أنه على وفاق تام مع التصور الفلسفى المادى لهذه الأمور . على الأقل فيما يتعلق بالأسس والجوهر وأهم السمات والقسمات .

(١) المصدر السابق ص ٦٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٦٨ .

الفصل السابع

نظرية المعرفة ...

فيما يتعلق بوجهة نظر ابن رشد فى « نظرية المعرفة » لا نبالغ إذا قلنا إنه قد سبق الفكر الفلسفى المادى إلى تحديد بعض الأسس الجوهرية لهذه النظرية ، فى صياغات قليلة ومتناثرة فى كتاباته ، بل اكثر من ذلك ، فنحن نجد حتى فى بعض الصياغات التى قدمها بعض الفلاسفة الماديين أوجه شبه كبيرة مع بعض صياغات ابن رشد فى هذا الموضوع ، وهو أمر يستحق التأمل والتفكير . . .

أما أن فكر ابن رشد فى هذا المقام متفق تماماً مع التصور الفلسفى المادى لهذه القضية ، فإن ذلك أمر من السهولة بمكان إثباته ، بل والبرهنة عليه بمقاييس الفلاسفة الماديين المحدثين أنفسهم . . فهم يرون أن الحد الفاصل والحاسم بين المادية والمثالية فى هذا الباب أن الماديين يرون الأفكار والوعى والعلم كانعكاس للواقع الموضوعى الموجود بشكل مستقل خارج ذهن الإنسان، ومن ثم يرون فى علاقات السببية القائمة فى هذا الواقع الموضوعى علاقات حقيقية تمثل الارتباط الضرورى بين الأسباب والمسببات . . وعلى العكس من ذلك تماماً موقف الفلاسفة المثاليين ، من كل المدارس والاتجاهات ، إذ هم يرون فى الأفكار والوعى والعلم المصدر الذى يعكس الواقع ، وأن هذا الواقع ليس له وجود موضوعى مستقل خارج الذهن الإنسانى ، ومن ثم يرجعون نشأة الوجود إلى « الفكرة » ويتبنون النظرية القائلة : « فى البدء كانت الكلمة » . . كما ينكرون السببية ، أو ينكرون علاقة « الضرورة » التى بين الأسباب والمسببات ، ويرونها مجرد « اقتران » أو « عادة » أو « اتفاق » اتخذ طابع التكرار والدوام .

ومن صياغات الفلسفة المادية فى هذا الصدد نقرأ : « أن مسألة الفلسفة

الأساسية ، إلى جانب السؤال عن أولوية الفكر أو الوجود، تشتمل جانباً آخر : ما هى علاقة أفكارنا ومعارفنا بالعالم ؟ . . وتؤكد المادية : أن العالم موجود وجوداً موضوعياً مستقلا عن الوعى ، وأن الناس جزء من الطبيعة يعكسونها فى وعيهم . . وبرغم تنوع المذاهب المثالية واختلاف نظرتها إلى المعرفة ، فإنها جميعاً ترفض أن ترى فى أحاسيس ومفاهيم وأفكار الإنسان انعكاساً للأشياء ، وترفض أن تعتبر العالم الموضوعى مصدر المعرفة »[1] .

ونقرأ كذلك : « أن السببية هى محل صراع بين المادية والمثالية ، لأن كلا منهما ترجع مصدر معلوماتنا عن السببية إلى شىء يختلف عن الشىء الذى ترجعه إليه الثانية : المادية تعترف بالعلاقة السببية للظواهر ، وتعتبر هذه العلاقة موضوعية مستقلة عن إرادتنا ووعينا ، كما تعترف بانعكاس هذه العلاقة فى دماغ الإنسان انعكاساً صحيحاً إلى هذا الحد أو ذاك . أما المثالية فهى إما أن تنكر العلاقة الشرطية السببية لجميع ظواهر الواقع ، أو تستنتج السببية لا من العام الموضوعى ، بل من الوعى ، من العقل »[2] .

ونحن إذا ذهبنا نتلمس موقف ابن رشد من هذه القضية ، وجدناه متفقاً تمام الاتفاق مع تصور الفلاسفة الماديين . . فهو يرى أن المعرفة الإنسانية والعلم الإنسانى تابع وصادر من الواقع الموضوعى ، من الوجود ، وأن التغيرات والتطورات التى تصيب هذا الواقع تعكس بدورها تغيرات فى هذا العلم وتلك المعرفة ، وأن أى لون من ألوان المعرفة جزئية كانت أو كلية ، لا يمكن إلا أن يكون مرتبطاً بالواقع وتابعاً منه ، حتى القضايا الكلية التى يؤلفها الذهن الإنسانى من الجزئيات بواسطة العمليات العقلية المعقدة ، ومنها التجريد ، حتى هذه القضايا يرى ابن رشد أنها موجودة فى الواقع قبل أن توجد فى الذهن ، وإن يكن وجودها الواقعى فى أشكالها الأولى وجزئياتها التفصيلية قبل أن يبلورها الذهن بنشاطاته فى شكل الكليات . . وابن رشد يرى أن هذه المعرفة المرتبطة بالواقع ، والنابعة منه ، والمتغيرة بتغيره ، هى وحدها المعرفة الصادقة حسب

(١) المادية الدياليكتيكية ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٨ .

المتعارف عليه فى تحديد ما هية الصادق والصادق من المعارف والأفكار .

أما نصوصه الدالة على ذلك فهى كثيرة . نقدم منها بعضها على سبيل المثال :

* ففيما يتعلق بحقيقة قيام الوجود الموضوعى قياماً مستقلاً عن ذهن الإنسان وإفرازه للعلم والمعرفة والفكر والوعى : نجد لا بن رشد فى ذلك أقوالا كثيرة ، منها قوله : « .. إن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو مُحدَثٌ بحدوثه ، ومتغير بتغيره »[1] . . . وذلك لأن « وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا »[2] و « حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود ، إنما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدث »[3] . أى علم الإنسان .

وهذا التغير والتطور الذى يحدث دائماً فى الموجود والواقع ، هو العلة فى التغير والتطور فى المعلوم . . « إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً »[4] .

* وليس ذلك مقصوراً — عند ابن رشد — على العلم والمعرفة والوعى بالجزئيات ، بل أيضاً بالقوانين والكليات ، فهو يقول : « إن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود »[5] . « ثم يفسر لنا كيف يتفق ذلك مع عدم قيام «الكليات » فى الواقع والموجودات ، إذ القائم هناك هى الجزئيات التى أثمرت ، بواسطة العقل ، هذه الكليات . فيقول : « إن قول الفلاسفة : الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، إنما يريدون : أنها موجودة بالفعل فى الأذهان لا فى الأعيان ، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل ، ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة »[6] .

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٩ .

(٢) ضميمة فى العلم الإلهى ص ٢٨ طبعة القاهرة مكتبة صبيح .

(٣) فصل المقال ص ٢٩ .

(٤) مناهج الأدلة ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٥) فصل المقال ص ١٣ .

(٦) تهافت التهافت ص ٣٣ .

• وهو يزيد هذا الموضوع حسما عندما يُعَرِّفُ المعقولات الصادقة بأنها هي التى توجد فى النفس والذهن على نفس ماهى عليه خارج النفس والذهن وأن ذلك يستلزم حتما وجود المادة وجوداً موضوعياً خارج النفس ، وبشكل مستقل عنها تماماً ، فيقول : « . . أما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة فذلك بيّن ، فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس ، إذا كان الصادق ، كما قيل فى حده : إنه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس . فلا بد فى قولنا فى شيء : إنه ممكن ، أن يستدعى هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان »[1]. ، كما يقول : « إن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود »[2].

أما وقوف ابن رشد إلى جانب مبدأ السببية . وعلاقة الضرورة القائمة بين الأسباب والمسببات ، فإنه موقف أشهر من أن تساق عليه النصوص ، فهو يفيض فيه الحديث عندما يناقش فى (تهافت التهافت) الإمام الغزالى ، الذى أنكر السببية ، ورفض علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، وسماها « بالعادة » و « الاقتران » . . أفاض ابن رشد فى نقض حجج الغزالى ، وقدم مذهباً فى السببية واضحاً ومحدداً ، استغرق فى كتابه هذا عدة صفحات[3] .

وبذلك نجده — حتى بالمقاييس المحددة فى مصادر الفكر الفلسفى المادى — على اتفاق كامل مع التصور الفلسفى الذى قال به الفلاسفة الماديون فيما يتعلق بالموقف من نظرية المعرفة بالنسبة للإنسان .

* * *

ومن المسائل الجديرة بالاهتمام . ذلك الاتفاق بين موقف ابن رشد وموقف الفلسفة المادية بصدد قضية من أخطر القضايا المطروحة فى حقل الدراسات الفلسفية ، والتى هى محل خلاف شديد بين الماديين والمثاليين . . قضية علاقة الإنسان بتاريخه وحضارته وواقعه ومستقبله . . وهل كل ذلك من صنعه ؟ أو أن الإنسان أعجز من أن يصنع التاريخ والحضارة ويؤثر فى سير الأحداث ؟ ؟

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ ، ٣٢ .
(٢) المصدر السابق ص ١١٢ .
(٣) انظر تهافت التهافت ص ١٢٢ — ١٢٧ .

والفلسفة المادية - إلى جانب اعترافها بالقوانين الموضوعية للواقع الموضوعي المستقل تماماً عن ذهن الإنسان ، والسابق لهذا الذهن ووعيه في الوجود ، ترى — على عكس الفلسفة المثالية — أن وعي الإنسان بهذه القوانين يتيح له المزيد من القدرة على السيطرة عليها لتسخيرها في صنع الحضارة والتاريخ على الوجه الذي يريد .. وتقول : « . . يصنع الناس تاريخهم : أيّ اتّجاه اتخذه هذا التاريخ - بأن يلاحق كل منهم الأهداف التي يقصدها عن وعي وشعور ونتائج هذه الإرادات العديدة الفاعلة في اتجاهات مختلفة ، وردود أفعالها المتحولة المتغيرة على العالم الخارجي - هي بالضبط التي تصنع التاريخ »[1] .

فتُحدّدُ أن الذي يصنع التاريخ هي : مجموعة الإرادات الإنسانية الفردية والمجتمعة وردود أفعالها ، الفاعلة في العالم الخارجي . . ثم تحدد لنا مصدر هذه الإرادات الإنسانية ، بأنه العوامل الخارجية الواقعية المحيطة بالإنسان المريد ، وكذلك مكوناته الذاتية ـ التي هي على ارتباط وثيق بواقعه كذلك ، إلى جانب مجموعة المثل والدوافع التي تساهم في تحديد إرادة هذا الإنسان المريد . . فتقول : إن الذي يحدد « الإرادة : الهوى أو التفكير ، ولكن العوامل التي تحدد ، بدورها الهوى أو التفكير مباشرة ، هي عوامل من طبيعة شديدة الاختلاف ، فقد تكون أشياء خارجية ، وقد تكون دوافع مثالية : من طموح ، « وحماسة في سبيل الحقيقة والعدالة » ، وحقد شخصي ، وقد تكون أيضاً نزعات شخصية صرفة متعددة الأنواع »[2] . وإن كانت ترجع جميعها في النهاية إلى الأشياء الخارجية ، والمكونات الذاتية للإنسان المريد .

ونفس هذا التصور وذلك التحديد نجده عند ابن رشد ، عندما يقول : إن « الأفعال المنسوبة إلينا ، يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها » . أي للإرادة . ويتحدث عن أثر الأشياء الخارجية في تحديد الإرادة ، وجعل الإنسان المريد يختار أحد المتقابلين ، فيقول : إن هذه الأشياء الخارجية

---

(١) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٢ .

« ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها ، أو عائقة عنها فقط ، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لا ختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج »[١] . . . فهذه الأشياء الخارجية بتأثيراتها ، وكذلك المكونات الذاتية للناس . هي مصدر هذه الأفعال (التاريخ) ، وهي أيضاً مرجع ذلك « النظام الجاري في الموجودات »[٢] .

* * *

وحتى الآن ، فإن الحديث في هذا الفصل قد اقتصر على وقوف ابن رشد مع الفلاسفة الماديين على أرض مشتركة تماماً إزاء « نظرية المعرفة » . . ومن ثم تبقى لدينا المهمة الأساسية التي عقدنا لها هذه الدراسة ، دون إنجاز ، إذ : هل وقف ابن رشد عند هذا الحد فقط ؟؟ فكان بذلك فيلسوفاً مادياً ، لا يرى غير مايراه الفلاسفة الماديون ؟ أو أنه قد قدّم ، وهو بصدد البحث في « نظرية المعرفة » ، إضافات أخرى وفق بها ما بين الحكمة والشريعة في هذا الباب ، كما صنع في قضايا : الذات الإلهية ، والطبيعة ، والعلاقة بينهما ؟

والجواب على هذا السؤال . . يقدم لنا ابن رشد الفيلسوف المنسجم مع منهجه في التوفيق مابين الحكمة والشريعة ، في كل ما تناول بحثه من قضايا ومعضلات . . ومنها هذه القضية . . نظرية المعرفة ، وعلاقة الواقع بالفكر والمادة بالوعي . .

فهذا التصور الذي قدمناه في هذا الفصل ، قد ساقه ابن رشد للمعرفة الإنسانية ، والوعي الإنساني ، والعلم الخاص بنا ، وهو يسميه « العلم المُحدث » تمييزاً له عن ما يسميه « بالعلم القديم » الخاص بذات الله سبحانه وتعالى . . وهو يرى أن هذا العلم القديم — على عكس علمنا الإنساني — ليس معلولا للواقع ولا صادراً عن المادة ، بل هو مؤثر في هذا الواقع وتلك المادة . . لأن له صفات الإحاطة والشمول التي لا يتصف بها علم الإنسان .

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٩ . .

ولقد سبق لنا أن رأينا فى تصور ابن رشد للذات الإلهية ، أنه يراها « علماً خالصاً » ، أى أنها « علم مؤثر » وفاعل ، وليس علماً ومعرفة ووعياً تابعاً من الواقع الموضوعى ، كما هو الحال فى علم الإنسان . . وبذلك يكون ابن رشد قد تقدم لنا بوجهة نظر خاصة ومتميزة وَفَّقَ بها بين التصور الفلسفى المادى للعناصر الأساسية فى نظرية المعرفة وبين الإيمان والاعتقاد بوجود فاعل أول فى هذا الكون وعلة أولى فى هذا الوجود . . فأقام بذلك أرضاً مشتركة للونين من التفكير الفلسفى حسب كثير من الناس ولا يزالون يحسبون أن اللقاء بينهما مستحيل ، وأن وجود الأرض المشتركة لهما أمر أكثر فى الإحالة من المستحيل؟!

• •

هذه هى الكلمة التى قالها ابن رشد ، من خلال نصوصه الواضحة الحاسمة قدمناها فى هذا الكتاب ، عالج بها قضايا قديمة جديدة ، كانت هامة فى عصره ، ولعلها أكثر أهمية وأشد إلحاحاً على عقلنا فى هذا العصر الذى نعيش فيه.

وابن رشد فى معالجته لهذه القضايا يعلمنا الشيء الكثير . . أن يكون للمفكر منهج . . وأن يتوافق دائماً مع هذا المنهج . . وأن ينظر بأناة العلماء وموضوعية المفكرين ، وسعة أفق الإنسان المستنير فى حجج الخصوم . . فلا يتعجل بالرفض ، ولا يسرع بالاتهامات ، حتى إذا حكمت نظرته الأولى بأن هذه الحجج واضحة الشناعة ، ظاهرة البطلان ، إذ « ينبغى لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولا شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل ، وأن يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له أنه توقف منها عليه ، ويستعمل فى تعلم ذلك من طول الزمان ، والذى يثبت ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر . وإذا كان هذا موجوداً ، فى غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى فى العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن العلوم التى فى بادئ الرأى . وإذا كان هذا هكذا ، فينبغى أن يعلم أنه ليس يمكن أن تقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية ، مثل ماوقعت فى سائر المسائل . والجدل نافع مباح فى سائر العلوم ومُحَرَّمٌ فى هذا العلم »[1] .

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٤ .

ونحن . . عملاً بهذا المنهج الذى حدده فيلسوفنا الكبير . . نتوقف فى صفحات هذا الكتاب عن إعطاء تقييمنا نحن لآرائه التى ساقها فى القضايا التى أوردناها فى فصوله وتقديرنا لمدى النجاح الذى حققه فى التوفيق ما بين الحكمة والشريعة إزاء هذه المعضلات . . والمدى الذى يمكن أن نستفيده الآن من هذه المنطلقات الفكرية التى حددها . . والإضافات التى يمكن للفكر الفلسفى العربى الإسلامى المعاصر أن يقدمها فى هذا الباب، لحركتنا الفكرية ، وللفكر الإنسانى بوجه عام . .

عملا بمنهج ابن رشد نتوقف الآن عن تقديم رأينا الخاص فى هذا الموضوع ، راجين أن نوفق إلى ذلك فى وقت قريب . . وحسبنا الآن هذا العرض الأمين والدقيق لموقف أبى الوليد من قضايا كانت ولا تزال الشغل الشاغل للإنسان المفكر ، عبر كل العصور ، وفى كل الحضارات . .

وبقدر نجاح هذه الدراسة فى تحقيق عملية « الحضور » لهذا اللون من ألوان فكرنا العربى الإسلامى ، إلى ميدان الصراع الفكرى الدائر الآن حول هذه القضايا ، يكون اطمئناننا إلى بلوغ الهدف الذى ابتغيناه من وراء بذل هذا المجهود . . ذلك أن هذه القضايا الفلسفية قد ظلت دائماً تناقش ، ويدور من حولها الصراع ، فى « غياب » هذا اللون من ألوان التفكير الذى « يوفق » بين « أصول » و « منطلقات فكرية » حسب الكثيرون أن « التوفيق » بينها أمر مستحيل . .

وهذا « الحضور » الذى ابتغيناه لفكر ابن رشد ، كى يسهم فى الحوار الفكرى حول هذه القضايا ، هو كل ما قصدنا إليه من هذا الكتاب الشديد الإيجاز .

ملحق

قائمة بأعمال ابن رشد ...

لقد تفاوت تعداد مؤلفات ابن رشد ومصنفاته ، من مصدر إلى آخر :

* فرأيناه مثلا فى مخطوطة « الأسكوريال »[1] سبعة وسبعين مصنفاً . ولكن كاتب هذه القائمة يختمها بقوله : إن هناك « مسائل كثيرة وتقاييد فى فنون شتى وأغراض شتى » لم تذكر فى هذه القائمة[2] .
* ووجدناها فى سيرة ابن رشد « للذهبى » ثلاثة وأربعين مصنفاً[3] .
* ووجدناها فى سيرة ابن رشد لا بن أبى أصيبعة تسعة وأربعين مصنفاً[4]
* ووجدناها فى دائرة المعارف لأفرام البستانى تبلغ ثلاثة وسبعين مصنفاً[5] .

ولعل من أهم أسباب ذلك الاختلاف ، بعد ضياع الكثير من آثار ابن رشد ، هو أن فيلسوفنا الكبير قد كتب على آثار أرسطو « شروحاً » ،و « جوامع » « وتلخيصات » . . فى الموضوع الواحد،وعلى نفس الكتاب أو المقالة لأرسطو نجد أحياناً ثلاثة آثار لأبى الوليد . . ولقد غاب ذلك عن فطنة البعض فاكتفى بذكر أحدها وترك ماعداه ، ظنًّا منه أنه قد ذكر الصواب وأسقط التكرار وتلافى التصحيف فى أسماء الكتب وعناوين الرسائل . .

ومن هنا ، وعلى ضوء هذه الحقيقة ، بلغ تعداد ما أثبتنا لا بن رشد من آثار فكرية فى هذه القائمة التى نقدمها أكثر من مائة أثر فكرى . . وهو الأمر الذى يتناسب مع مفكر استعمل فى تحرير مؤلفاته ومصنفاته أكثر من عشرة آلاف ورقة ، ولم يدع العمل الفكرى طوال حياته سوى ليلتين ،

---

(١) ختم . « رينان » كتابه (ابن رشد والرشدية) بنصوص مجموعة من الوثائق العربية المخطوطة فى سيرة ابن رشد ومصنفاته .راجع قائمة الأسكوريال ص ٤٥٦، ٤٥٧ من هذا المرجع ورقمها فى الأسكوريال ٨٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٥٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

(٥) هى دائرة المعارف الحديثة، وذكر ابن رشد يأتى فيها بالمجلد الثالث ،بينما يأتى فى دائرة المعارف القديمة لبطرس البستانى فى الجزء الأول .

ليلة بنائه بأهله وليلة وفاة أبيه[1] .

ولقد صنفنا هذه القائمة تصنيفاً موضوعياً ، ورتبناها داخل كل موضوع من الموضوعات . . . وإذا لم تكن كما نروم ونبتغي فحسبها أنها أولى المحاولات في هذا المقام .

---

(١) ابن رشد والرشدية ص ٤٣٥ .

أولا : فى الفلسفة والعلوم الإلهية

رقم	الكتاب	ملاحظات
١	تفسير مابعد الطبيعة .	نشره الأب « موريس بويج » ببيروت فى ثلاثة مجلدات ، أعقبها مجلد رابع به الشروح والتعليقات ، فى سنوات ١٩٣٨ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٨ ، ١٩٥٢ م . وهذا الكتاب يعد شرحاً أكبر على كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) .
٢	تعليق على برهان الحكيم .	
٣	تعليق المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعى .	
٤	تعليق على أول برهان أبى نصر .	وهو تعليق ناقص .
٥	تلخيص الآثار العلوية .	منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، ونسخة مطبوعة بحيدر آباد بالهند سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) .
٦	تلخيص الحس والمحسوس .	كتبه ابن رشد بعد سنة ٥٦٥ هـ . وحققه ونشره د . عبد الرحمن بدوى بالقاهرة ضمن مجموعة عنوانها (فى النفس لأرسطو) سنة ١٩٥٤ م .
٧	تلخيص الخطابة .	صدرت له بمصر ثلاث طبعات طبعة مطبعة كردستان العلمية سنة ١٩١١ م . وطبعة د. عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦٠ م وطبعة د. محمد سليم سالم سنة ١٩٦٧ . ولقد صنفه ابن رأشد سنة ٥٧٠ هـ سنة ١١٧٤ م بمدينة « قرطبة » .
٨	تلخيص السماع الطبيعى .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، وطبعة بحيدر آباد بالهند سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) ، ولقد صنفه ابن رشد فى مدينة « إشبيلية » سنة ٥٦٦ هـ سنة ١١٧٠ م .
٩	تلخيص شرح أبى نصر .	

رقم	الكتاب	ملاحظات
١٠	تلخيص كتاب السماء والعالم .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، وطبعة بحيدر آباد بالهند ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م . ولقد صنفه ابن رشد فى مدينة إشبيلية سنة ٥٦٦ هـ ١١٧١ م .
١١	تلخيص كتاب العبارة .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة .
١٢	تلخيص كتاب القياس .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة .
١٣	تلخيص كتاب المقولات .	صنفه ابن رشد سنة ٥٦٦ هـ سنة ١١٧٠ م ، وله نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، ونشره الأب « بويج » فى بيروت سنة ١٩٣٢ م .
١٤	تلخيص كتاب الأخلاق	صنفه ابن رشد سنة ٥٧٢ هـ سنة ١١٧٦ م .
١٥	تلخيص كتاب أرسطو فى المنطق	
١٦	تلخيص كتاب البرهان .	له نسخة خطية بدار الكتب ضمن مجموعة .
١٧	تلخيص كتاب نيقولاوس .	
١٨	تلخيص كتاب النفس .	صنفه ابن رشد سنة ٥٧٧ هـ سنة ١١٨١ م ، وله نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، ونشر فى حيدر آباد سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) كما نشر فى القاهرة سنة ١٩٥٠ م بتحقيق د . أحمد فؤاد الأهوانى ضمن مجموعة .
١٩	تلخيص كتاب الكون والفساد .	له نسخة خطية بدار الكتب ضمن مجموعة ، كما نشر بحيدر آباد بالهند ضمن مجموعة (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م .
٢٠	تلخيص ما بعد الطبيعة .	له نسخ مخطوطة بدار الكتب المصرية ، والمكتبة التيمورية ، وطبعات فى حيدر آباد سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة (رسائل ابن رشد) وفى مدريد سنة ١٩١٩ م وفى القاهرة بتحقيق د. عثمان أمين سنة ١٩٥٨ (الطبعة الثانية) .

رقم	الكتاب	ملاحظات
٢١	تلخيص مدخل فورفريوس .	
٢٢	تهافت التهافت .	طبع فى القاهرة عدة طبعات فى سنوات ١٨٨٤ ، ١٩٠١ ، ١٩٠٣ م وحققه ونشره فى بيروت الأب « بويج » سنة ١٩٣٠ م ، كما طبع فى القاهرة مؤخراً بدار المعارف .
٢٣	جوامع الخطابة والشعر .	
٢٤	جوامع الحس والمحسوس ، والذكر والتذكر ، والنوم واليقظة ، والأحلام وتعبير الرؤيا	
٢٥	جوامع السماع الطبيعى .	
٢٦	جوامع فى الفلسفة .	
٢٧	جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلهيات .	واسمه فى مخطوطة « الأسكوريال » (الجامع فى الفلسفة) . صنفه ابن رشد سنة ٥٦٥ هـ سنة ١١٦٩ م .
٢٨	جوامع ما بعد الطبيعة .	نشر نصه العربى مع ترجمة أسبانية كرلوس كويروس رودريقيس » فى مدريد سنة ١٩١٠ م .
٢٩	رسالة الاتصال .	نشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى بالقاهرة ضمن مجموعة سنة ١٩٥٠ م
٣٠	رسالة التوحيد والفلسفة .	نشرها المستشرق الألمانى « مرقس يوسف مولر » فى ميونيخ سنة ١٨٧٥ م
٣١	شرح جمهورية أفلاطون .	نشره ، مع ترجمة إنجليزية « روزنتال » فى كمبردج سنة ١٩٥٦ م .
٣٢	شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصايغ	نشرها بالقاهرة د. أحمد فؤاد الأهوانى ضمن مجموعة سنة ١٩٥٠ م .
٣٣	شرح السماء والعالم .	
٣٤	شرح السماع الطبيعى .	صنفه ابن رشد فى مدينة إشبيلية سنة ٥٨٢ هـ سنة ١١٨٦ م .
٣٥	شرح عقيدة الإمام المهدى « ابن تومرت »	
٣٦	شرح كتاب البرهان .	

٣٧	شرح كتاب القياس .	
٣٨	شرح كتاب النفس .	
٣٩	شرح ما بعد الطبيعة .	
٤٠	شرح مقالة الإسكندر فى العقل .	
٤١	ضميمة فى العلم القديم	نشرها « مولر » فى ميونخ سنة ١٨٥٩ م ضمن مجموعة ، ثم نشرت بالأسبانية سنة ١٨٧٥ م ، ونشرت بمصر سنة ١٨٩٩ م وسنة ١٩٠١ م وليدن سنة ١٩٥٩ م ولقد قمنا بتحقيقها أخيراً لتنشرها بالقاهرة دار المعارف مع (فصل المقال) .
٤٢	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .	نشر فى الطبعات التى أشرنا إليها فى الضميمة
٤٣	فى الجرم السماوى .	صنف ابن رشد أجزاء منه فى « مراكش » سنة ٥٧٤ هـ ١١٧٨ م .
٤٤	كتاب التحصيل .	وهو الذى جمع فيه ابن رشد اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم ، وبين مواضع الاحتمالات التى هى مثار الخلاف.
٤٥	كتاب جوامع سياسة أفلاطون .	وهو موجود فى ترجمته العبرية .
٤٦	كتاب الحيوان .	أو جوامع أجزاء الحيوان ، ونشوء الحيوان ، وهو تسع مقالات تبدأ من الحادية عشرة إلى آخر الكتاب ، لخصها ابن رشد فى « إشبيلية » سنة ٥٦٤ هـ ١١٦٩ م .
٤٧	كتاب الضرورى فى المنطق .	
٤٨	كتاب فى الفحص هل يمكن العقل الذى فينا وهو المسمى بالهيولانى ، أن يعقل الصور المفارقة ؟ أو لا يمكن ذلك ؟ ؟ وهو المطلب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس .	نشره د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ضمن مجموعة بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م .
٤٩	كتاب فى الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الإلهى فى كتاب الشفاء لابن سينا.	
٥٠	كتاب فى ماخالف أبو النصر لأرسطو طاليس فى كتاب البرهان	

رقم	الكتاب	ملاحظات
	من ترتيبه وقوانين البرهان والحدود .	
٥١	كتاب المقدمات .	
٥٢	كتاب النفس	نشره بالقاهرة د. أحمد فؤاد الأهوانى سنة ١٩٥٠م
٥٣	كلام على قول أبى نصر فى : المدخل والجنس والفصل يشتركان .	
٥٤	كلام على مسألة من السماء والعالم .	
٥٥	كلام له على الحيوان .	
٥٦	كلام له على المحرك الأول .	
٥٧	كلام له على حركة الجرم السماوى	
٥٨	كلام له آخر عليه أيضاً .	أى على الجرم السماوى.
٥٩	كلام له على رؤية الجرم الثابت بأدوار	
٦٠	كيفية وجود العالم فى القدم والحدوث	
٦١	ما يحتاج إليه من كتاب أقليدس	هكذا جاء العنوان بمخطوطة « الأسكوريال »
٦٢	مختصر كتاب المستصفى للغزالى .	
٦٣	مختصر المجسطى .	
٦٤	مسألة فى علم النفس ، سئل عنها فأجاب فيها .	
٦٥	مسألة فى الزمان .	
٦٦	مسائل فى الحكمة .	
٦٧	مسائل فى المنطق .	كتبها ابن رشد فى أثناء محنته سنة ٥٩٢ هـ سنة ١١٩٥ م .
٦٨	المسائل الطبولية .	هكذا جاء عنوانها فى مخطوطة « الأسكوريال »
٦٩	المسائل على كتاب النفس .	
٧٠	المسائل المهمة على كتاب البرهان .	
٧١	مقالة فى العقل .	
٧٢	مقالة فى البذور والزروع .	
٧٣	مقالة فى علم النفس .	
٧٤	مقالة أخرى فى علم النفس أيضاً .	
٧٥	مقالة فى القياس .	وتسمى المقالة الأولى من القياس الحكيم .
٧٦	مقالة فى المزاج المعتدل .	
٧٧	مقالة فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .	
٧٨	مقالة ثانية فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .	

رقم	الكتاب	ملاحظات
٧٩	مقالة فى التعريف بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة فى صناعة المنطق بأيدى الناس، وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .	
٨٠	مقالة فى جوهر المالك .	
٨١	مقالة فى نسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه فى وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين.	
٨٢	مقالة فى الرد على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق ، وممكن بذاته ، وواجب بغيره ، وإلى واجب بذاته .	
٨٣	مقالة فى حركة الفلك.	
٨٤	مقالة فى القياس الشرطى.	
٨٥	مقالة فى الجرم السماوى .	
٨٦	مقالة فى المقول على الكل .	
٨٧	مقالة فى المقدمة المطلقة .	
٨٨	مقالة فى أن مايعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم ، متقارب فى المعنى .	
٨٩	مقالة فى وجود المادة الأولى .	
٩٠	مقالة فى الوجود السرمدى والوجود الزمانى	
٩١	مقالة فى كيفية دخوله فى الأمر . . . جل من علوم الإمام .	وفى مخطوطة الأسكوريال « خرم » أسقط بعض عنوان المقالة .
٩٢	مناهج الأدلة فى عقائد الملة .	ألفه ابن رشد سنة ٥٧٥ هـ سنة ١١٧٩ م ، ونشره « مولر » فى ميونيخ سنة ١٨٥٩ م ضمن مجموعة ، ونشر بالأسبانية سنة ١٨٧٥ م ، ونشر بالفرنسية فى الجزائر سنة ١٩٠٥ م . . إلخ . . ونشر بمصر بتحقيق د. محمود قاسم سنة ١٩٥٥ م .
	ثانياً — فى الفقه :	
٩٣	كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد	طبع فى إستنبول سنة ١٩١٥ م ، وفى القاهرة طبعات عدة منها طبعة فى جزأين سنة ١٩٦٦م
	ثالثاً — فى الطب :	

رقم	الكتاب	ملاحظات
٩٤	تلخيص الأعضاء الآلة .	
٩٥	تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة بلجالينوس .	ويشمل المقالات الخمس الأولى .
٩٦	تلخيص الاسطقسات ، بلجالينوس .	
٩٧	تلخيص العلل والأعراض بلجالينوس .	
٩٨	تلخيص القوى الطبيعية ، بلجالينوس .	
٩٩	تلخيص كتاب الحميات بلجالينوس .	صنفه ابن رشد سنة ٥٨٩ هـ سنة ١١٩٣ م
١٠٠	تلخيص كتاب المزاج ، بلجالينوس .	
١٠١	تلخيص النصف الثانى من كتاب حيلة البرء ، بلجالينوس .	
١٠٢	شرح أرجوزه ابن سينا فى الطب .	لها نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية ، وبمكتبات الأسكوريال وليدن وأكسفورد وباريس .
١٠٣	شرح كتاب الاسطقسات ، بلجالينوس	
١٠٤	العـ... فى الطب .	فى مخطوطة الأسكوريال «خرم» ذهب ببعض كلمات العنوان .
١٠٥	كتاب التعرف ، بلجالينوس .	
١٠٦	كتاب الحميات .	
١٠٧	كتاب العلل والأعراض ، بلجالينوس .	
١٠٨	كتاب القوى الطبيعية بلجالينوس .	
١٠٩	كتاب الكليات .	ألفه ابن رشد قبل سنة ٥٥٨ هـ سنة ١١٦٢ م ونشر بالبندقية باللاتينى سنة ١٤٨٢ م ، ونشر سنة ١٩٤٠ م بمدينة «تطوان» بالتصوير الشمسى عن النسخة العربية بواسطة «الفريد البستانى» .
١١٠	كلام على مسألة من العلل والأعراض .	
١١١	مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن طفيل وابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بالكليات .	
١١٢	مسألة فى نوائب الحمى .	
١١٣	مقالة فى المزاج .	
١١٤	مقالة فى حميات العفن .	
١١٥	مقالة فى الترياق .	

رقم	الكتاب	ملاحظات
	رابعاً — فى اللغة والأدب :	
١١٦	تلخيص كتاب الشعر.	صنفه ابن رشد بمدينة « قرطبة » سنة ٥٧٠ هـ سنة ١١٧٤ م ، ونشر باللاتينية فى مدينة البندقية سنة ١٤٨١ م ، ثم بواسطة « فوسطو لاسينيو » سنة ١٨٧٣ م بمدينة « فلورنسه » بالعربى والعبرى ، ثم نشره د . عبد الرحمن بدوى بالقاهرة ضمن مجموعة سنة ١٩٥٣ م .
١١٧	الضرورى فى النحو .	
١١٨	كلام على الكلمة والاسم المشتق .	

مصادر الدراسة *

المؤلف	الكتاب
ابن رشد	• تهافت التهافت . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م • فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . طبعة القاهرة ، مكتبة صبيح . • ضميمة فى العلم الإلهى . » » » • مناهج الأدلة فى عقائد الملة . تحقيق : د. محمود قاسم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م . • تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق : د. عثمان أمين . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م .
فرح أنطون	• ابن رشد وفلسفته . طبعة الإسكندرية سنة ١٩٠٣ م .
الأب يوحنا قمير	• ابن رشد . جـ١ ، ٢ . طبعة المطبعة الكاثوليكية بيروت .
محمد عبده	• مجلة المنار سنة ١٩٠٢ م
روجيه جارودى	• مجلة الطليعة . القاهرة سنة ١٩٧٠ م (يناير)
الفارابى	• كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، ضمن مجموعة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
عبد الواحد المراكشى	• المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م
أرنست رينان	• ابن رشد والرشدية . ترجمة : عادل زعيتر . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
عبده الحلو	• ابن رشد فيلسوف المغرب . طبعة بيروت سنة ١٩٦٠ م .
الأشعرى	• مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . جـ١ ، ٢ تحقيق : هـ . ريتر . طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م و١٩٣٠ م .
الغزالى	• تهافت الفلاسفة . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م • إلجام العوام عن علم الكلام . طبعة القاهرة ، مكتبة الجندى ، ضمن مجموعة .

* مرتبة حسب ورود اسم المؤلف فى الكتاب

المؤلف	الكتاب
أمين الخولى	• المجددون فى الإسلام . جـ ١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
أبو يوسف	• كتاب الخراج . طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ
د. محمد ضياء الدين الريس	• الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية طبعة . القاهرة سنة ١٩٦١ م .
الجاحظ	• ثلاث رسائل . تحقيق : يوشع فنكل . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .
	• رسائل الجاحظ . جـ ١ . تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ .
القاضى عبد الجبار	• المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . طبعة القاهرة .
	• شرح الأصول الخمسة . تحقيق د. عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م .
ابن النديم	• كتاب الفهرست . طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ م.
الفخر الرازى	• اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . تحقيق : د. على سامى النشار . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
د . البير نصرى نادر	• فلسفة المعتزلة جـ ١ . طبعة الإسكندرية .
التهانوى	• كشاف اصطلاحات الفنون . طبعة كلكتا بالهند سنة ١٨٩٢ م
الجرجانى	• التعريفات . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
الخياط	• الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . تحقيق: د. نيبرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م
يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى	• الرد على أهل الزيغ من المشبهين . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
جمال الدين القاسمى	• كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلالة	• المعجم الفلسفى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
فريدريك أنجلز	• لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . ترجمة جورج أستور . طبعة دمشق.
ف. كونستانتينوف ، د. ف. بيرستنيف ، د. غ. علير . يرمان ، م. دينيك ، م . كامارى ، د. ى . كوزنتيسوف ، د. ب. كوبنين ، د. م. روزنتيال ،	

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع	١٩٨٣ / ٤٧٦٤
الترقيم الدولى ٥-٠٦٢٤-٠٢-٩٧٧	ISBN

١٢ / ٨٣ / ١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

منذ عصر ابن رشد وحتى الآن اختلف الباحثون فى فلسفته حول موقفه من الدين ، ومدى نجاحه فى التوفيق بين حقائقه الجوهرية والتصور الفلسفى للكون والوجود .

فقال عنه البعض : إنه فيلسوف مادى ، وقال آخرون إنه إلهى مؤمن ، وقال فريق ثالث إنه يمثل نضج الفكر العربى الإسلامى المعتقد بالنظرة المادية والجدلية للعالم — ورأى فريق أخير أن ابن رشد قد ناقض نفسه فيما كتب عن علاقة الفلسفة بالدين .

وهذا الكتاب معتمدًا على نصوص ابن رشد يتقدم بإسهام جديد ، غير مسبوق ، فى جلاء موقف فيلسوفنا الكبير من هذه القضية التى مازالت تشغل الباحثين والقراء ... ومن خلاله نلتقى بابن رشد « المادى المؤمن » ، والذى حقق أكبر قدر من النجاح فى التوفيق ما بين تصور الفلاسفة المثاليين المؤمنين "الكون والله والعلاقة بينهما ، وأيضًا تصور الفلاسفة الماديين لهذه الاشياء .

ومن ثم فإن هذا الكتاب يستطيع أن يجعل من ابن رشد منطلقًا لفكر اكثر تطورًا ومواكبة لحقائق العصر وعلومه ، ويقدم إضافة جديدة لحل هذه المعضلة التى ما زالت تشغل العقل وتهز يقين الإنسان .